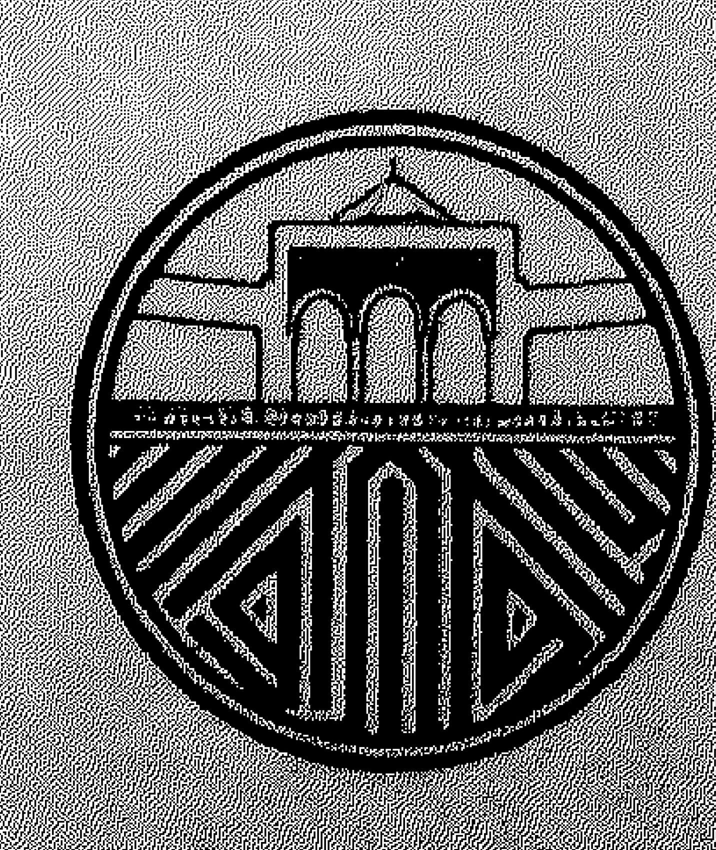


المملكة المغربية

جامعة محمد الخامس

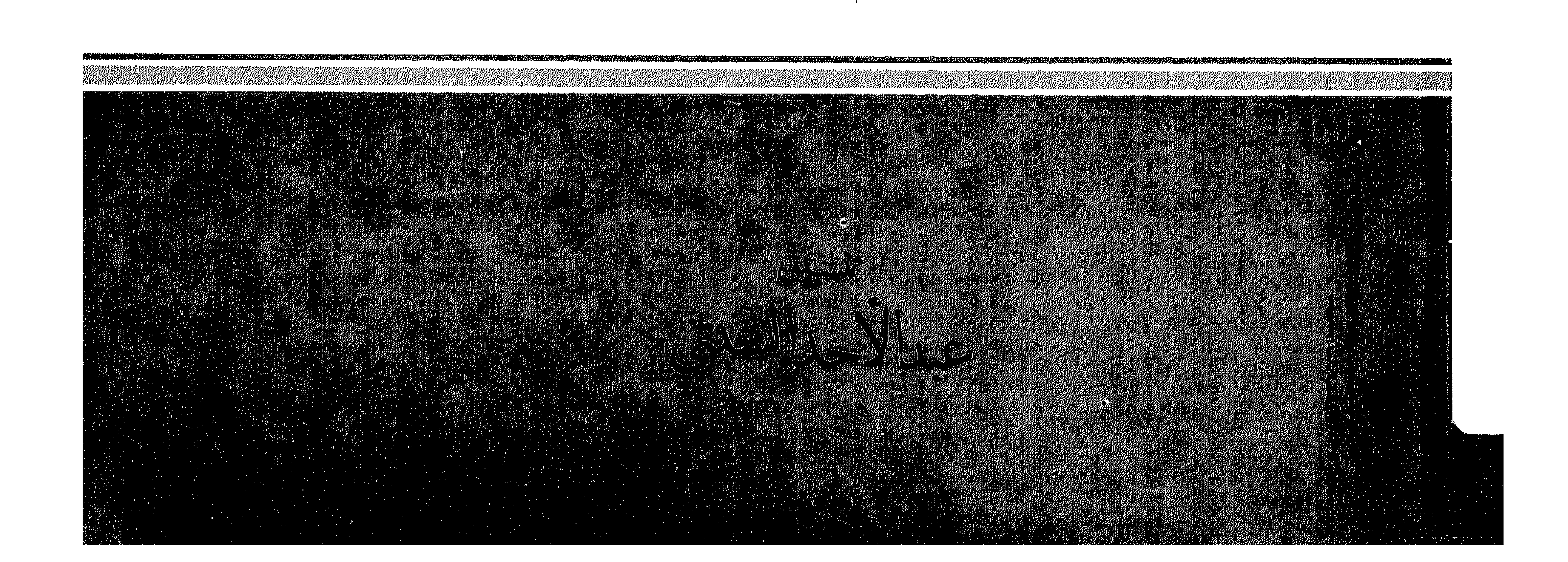
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 34

الإسطوغرافيا والأزمة

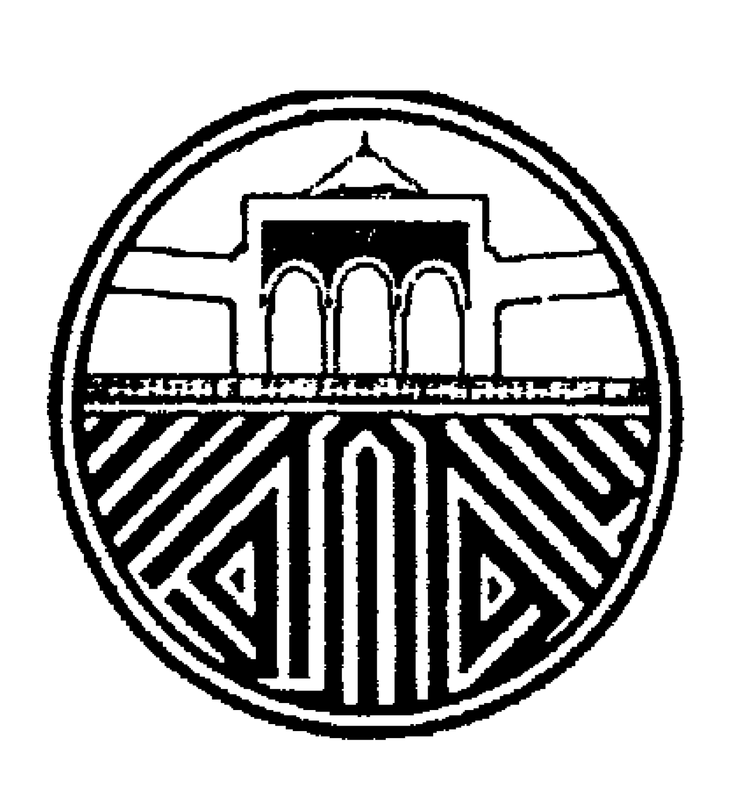
دراسات في الكتابة التاريخية والثقافة

إنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي




الإسطوغرافيا والأزمنة
دراسات في الكتابة التاريخية والثقافة





المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس
منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: ندوات ومناظرات رقم 34

الإسطوغرافيا والأزمة

دراسات في الكتابة التاريخية والثقافة

أعمال اليوم الدراسي الذي نظمته الجمعية المغربية للبحث التاريخي

تنسيق
عبد الأحد السبتي

1994



الكتاب : الإسطوغرافيا والأزمة (يوم دراسي : 25 فبراير 1989).
منشورات : كلية الآداب بالرباط
الخطوط : بلعيد حميدي
الغلاف : إعداد عمر أفا

الطبع : مطبعة النجاح الجديدة بالبيضاء
رقم الإيداع القانوني : 1994/499
رقم التسلسل الدولي : 3077 ــ 1113
ردمك :9981-825-23-9
الطبعة : الأولى 1994

المحتويات



تقديم

تقدم المعرفة التاريخية رهين بما يحصل من تفاعلات إيجابية ومنتجة بين مسارين : يتمثل أحدهما في توسيع رقعة المادة الوثائقية، ويتمثل الآخر في إغناء وتجديد «الاستمارة» التي ينطلق منها المؤرخ ــ لامحالة ــ لمساءلة نفس المادة. فالمجتمعات تكشف عن ألغاز ماضيها بقدر ماتوفره من شواهد. غير أن الأدوات الفكرية والمنهجية تساهم في تحديد مسالك الاستكشاف، بل تتدخل، بشكل غير مباشر، في إحداث الوثيقة حين تثبت القيمة التاريخية لمواد مغمورة. تندرج، في هذا المضمار، الأهمية المتزايدة التي توليها كتابة التاريخ الاجتماعي المغربي لأدب المناقب والتأليف الفقهي والأرشيف العائلي على سبيل المثال لا الحصر.

مثل هذه المشاغل هي التي حفزت الجمعية المغربية للبحث التاريخي لتنظيم الملتقى الدراسي الذي يجد القارىء أعماله بين دفتي هذا الكتاب. وقد ساهم في اللقاء مؤرخون يهتمون بحقب وجوانب مختلفة من تاريخ المغرب والأندلس، إلى جانب باحثين ينتميان إلى حقل الدراسات الفلسفية ويعالجان مواضيع لها صلة بمسألة الخطاب التاريخي التقليدي.

«الإسطوغرافيا والأزمة» عنوان يقيم، للوهلة الأولى، علاقة بين رصيد مصدري مألوف وبين مفهوم شاع استعماله لدى المؤرخين مثلما تداولته باقي العلوم الإنسانية. لكن لايتعلق الأمر هنا بتاريخ وقائع الأزمات، بقدر مايتعلق باستشكال مفهوم الأزمة في الموروث الاسطوغرافي. فإذا كان المؤرخ يتناول دراسة أزمة اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية في فترة معينة عبر الرجوع إلى مواد كتب تاريخ الدول أو مناقب الصلحاء لاستقصاء المعطيات، فإن الزاوية المقترحة هنا تثير تساؤلات من نوع آخر : كيف تعامل المؤرخون في السابق مع ظواهر الأزمة ؟ إلى أي حد ساهمت ظروف الأزمة في التحفيز للتأريخ ؟ كيف سمى المؤرخ الأزمات ؟ كيف عللها وفسرها ؟

من البين أن الإشكالية المطروحة تواجه عددا من العوائق[1] : كيف التوفيق بين تاريخ التصورات وبين أرضية وقائعية تتسم أحيانا بالهشاشة ؟ إلى أي حد ينبغي الاقتراب من لغة النصوص تجنبا لمنزلق المفارقة الزمنية والخلط بين العصور ؟ وإلى أي حد ينبغي التزام المسافة الضرورية إزاء تلك اللغة من أجل تطوير التحليل والاستفادة من مكتسبات العلوم الإنسانية ؟

ومع ذلك فإن الحصيلة توفر للقارئ رحلة مفيدة وشيقة عبر ماضي الذهنية المغربية والعربية ــ الإسلامية، كما أنها تشجع على المزيد من اقتحام مجال تاريخ التاريخ.

في الختام، أود أن أشكر الزميلة حليمة فرحات على مساهمتها في المراحل الأولى من إعداد هذا العمل للنشر. كما أنني أقدم تقدير وشكر الجمعية المغربية للبحث التاريخي إلى السيد القيدوم عبد الواحد بنداود الذي اعتنى بإدراج هذا الإصدار ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، وإلى الأستاذ عبده الفلالي الأنصاري، مدير مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الاسلامية والعلوم الانسانية، على اعتنائه بالرقن الأولي لمواد الكتاب، وإلى أعضاء مصلحة النشر بكلية آداب الرباط، على المجهودات التي بذلوها في متابعة عملية الطبع والتصحيح.

عبد الأحد السبتي

كلية الآداب الرباط

(1) تدل كلمة تاريخ على الماضي وكذا على معرفتنا بالماضي. ونجد نفس التداخل بالنسبة لعبارة إسطوغرافيا، فهي تعني الكتابة التاريخية والدراسة التي تتناول هذه الكتابة كمتون متماسكة لاكمجرد مواد مصدرية. لذلك قد يتحفظ البعض مثلا على تصنيف الكتابة الفقهية ضمن الإنتاج الإسطوغرافي.

أزمة الحكم الموحدي
في النصف الأول من القرن السابع الهجري
(الثالث عشر للميلاد)

محمد زنيبر
كلية الآداب ــ الرباط

من المعلوم أن الدولة الموحدية دخلت في مسلسل التدهور بعد معركة العقاب (609) وأنها، منذ ذلك الحين، لم تعرف الاستقرار الذي استمتعت به من قبل، ويمكن أن نعتبر أن الفترة الأخيرة من وجودها تقترن بأزمة طويلة الأمد. والجدير بالذكر هو أننا نجد مثل هاته الأزمة تتكرر في تاريخ الدول المغربية، على اختلافها. نصادفها لدى الأدارسة ولدى المرابطين والمرينيين والسعديين.

وقد فسر ابن خلدون الظاهرة بنظرية **أعمار الدول** المرتكزة على الأجيال الثلاثة[1]. فهل نعتبر رأيه تفسيرا كافيا في الموضوع ؟

فيما يخص الدولة الموحدية، أرى أن تلك النظرية تلمس بعض ظواهر الأشياء، ولكنها لاتغني المؤرخ عن تحليل الأسباب المختلفة التي خلقت الأزمة داخل الحكم الموحدي وأدت إلى انهيارها.

فالبحث ينطلق، إذن، من نظرية ابن خلدون التي تحاول أن تكون تفسيرا عاما للأزمات التي تتعرض لها الدول في أطوارها. وبتطبيقها على نموذج الدولة الموحدية سيتأتى لنا أن نعرف مدى قصور تلك النظرية، من جهة، وتشخيص الأزمة الموحدية بأسبابها العميقة، من جهة أخرى. ومن الأفيد، قبل أن نتدخل نحن بعملية

(1) ابن خلدون. ع، **كتاب العبر**، ج 1، بيروت، 1968، ص. 300 ــ 304 الفصل الذي عنوانه «في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص».

التحليل والتأويل أن نعود إلى النصوص لنرى كيف كان أصحابها ينظرون إلى الأزمة ويقدمونها لأنهم ــ كمعاصرين أو كقريبين من العصر الذي يتحدثون عنه ــ ربما كانوا ينقلون إلينا انطباعات وآراء أكثر لصوقا بالواقع ؛ في حين أننا في تدخلنا، مهما كان موثقا، ربما نجازف بعدد من النظريات والفرضيات الوهمية. والمثل الأعلى في هذا العمل، أي في إعادة كتابة التاريخ، هو أن نحرص على الربط بين الإسطوغرافيا وبناء صورة الماضي كما تتراءى لنا.

وأول مانلاحظه في تناول الموضوع المقترح قضية ترجع إلى المصطلحات والمفاهيم. فالمؤلفون الذين نعتمد عليهم لم يستعملوا كلمة أزمة[2] التي دأبت الصحافة في عصرنا على أن تترجم بها كلمة Crise الفرنسية أو Crisis الإنجليزية، بل استعملوا ألفاظا أخرى ذات دلالة مغايرة بعض الشيء. ذلك أن مفهوم الأزمة اتجه إلى تحديد جديد في عصرنا، انطلاقا من التاريخ الاقتصادي. ومن المعلوم أن ماركس أدخل هذا المفهوم في جدليته التاريخية، فجعل منه أحد الركائز في فلسفته الاجتماعية وفي نظريته الاقتصادية[3]. وتصدى لهذا المفهوم من بعده عدد من المفكرين والمؤرخين يأتي في مقدمتهم المؤرخ الفرنسي «لابروس» الذي أولى مجهودا خاصا لدراسة الأزمة الاقتصادية في فرنسا قبيل ثورة 1789[4].

فالأزمة كما نتحدث عنها اليوم في أحاديثنا العادية مفهوم حديث يرتبط بالتطورات العظيمة التي مرت منها الإنسانية منذ نهاية العصر الوسيط ويمس قبل كل شيء بالاقتصاد. فالأزمة تحدث عندما يقع اختلال في التوازن بين العرض والطلب. فإذا تجاوز الأول الثاني بنسبة معينة وتكاثرت البضاعة في الأسواق وفاقت بكثير حاجة الاستهلاك، حدث الكساد وتلاهُ التناقص في الانتاج وتلاهُ

(2) من المعاني التي أوردها **لسان العرب** لابن منظور لشرح كلمة أزمة : شدة العض بالفم كله ــ السنة المحدثة ــ سنة أزمة ــ الشدة أو القحط وكلها معان لاتدل على تفاعلات متشابكة داخل مسلسل تاريخي.

(3) عرض ماركس للأزمة في معظم تآليفه، وبالخصوص في :

- *Principes de la critique de l'économie politique.*
- *Théories de la plus - value.*
- *Le capital.*

(4) E.Labrousse, *la crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution,* Paris, P.U.F. 1944.

تزايد البطالة، بحيث نجد أنفسنا أمام سيرورة حتمية تنتهي بانتشار الفاقة والبؤس داخل المجتمع، وقد تكون سببا في الاستياء العام والثورة. وأما إذا تجاوز الطلب العرض بنسبة معلومة وكان يتعلق بمواد ضرورية كالقمح والزيت وغيرهما، فإن ذلك قد يؤدي إلى حدوث المجاعة والأوبئة. ولعل هاته الحالة الثانية هي التي نجد عنها أصداء كثيرة بالنسبة للعصور المنصرمة من تاريخ المغرب، بينما الحالة الأولى تعني بالخصوص المجتمعات المصنعة في عصرنا الحاضر[5].

فنحن عندما نلقي نظرة شاملة على مغرب العصر الوسيط، نكتشف أن المجتمع المغربي لم يتشك، في يوم من الأيام، من تضخم الإنتاج. بل إن الإسطوغرافية تنوه، عادة، بالسنوات التي ترخص فيها الأسعار وتكثر المحصولات. بينما تسجل التشكيات الناشئة عن تدهور الإنتاج، وخاصة في سنوات القحط التي تنشأ عنها المجاعة والأوبئة والتدهور الديموغرافي[6].

ومن هنا يظهر لنا السبب الذي جعل مؤرخينا القدامى لايستعملون كلمة أزمة للدلالة على تلك الحالة. فهم يفضلون استعمال كلمات أخرى مثل فاقة، قحط، وباء، غلاء، جراد، مجاعة، فتنة، خلاء الأرض، إلخ... منتقلين من النتيجة إلى السبب ومجتنبين استعمال كلمة لاتخلو من إشكالية نظرية. وأما ابن خلدون الذي ارتقى في بحثه إلى النظرة الاجتماعية الشمولية، فقد استعمل كلمات أخرى : **هرم** الدولة، في نظريته عن أعمار الدول، أو **الخلل** الآتي إما من جهة العصبية وإما من جهة المال[7]. ونجد كلمات أخرى مثل إدبار، نقص، ضعف عند صاحب **روض القرطاس**. ومن بين الكلمات التي يستعملها ابن عذاري نجد لفظة **الحدثان**.

وبالجملة، فالإسطوغرافية التقليدية حافلة بالكلمات التي تقترب من معنى الأزمة، لكن هذه الكلمة الأخيرة منعمدة فيها. وهاته ملاحظة لايمكن أن نمر عليها

---

(5) **نفس المصدر السابق.**

(6) من المصادر التي اعتنت بتسجيل الأزمات العارضة، يجب أن ننوه، بالخصوص، **بروض القرطاس** الذي يؤرخ السنوات التي حدثت فيها المجاعات والأوبئة وغيرها من الكوارث.

(7) ابن خلدون، **كتاب العبر**، 1/ 310 الفصل المعنون : «في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار».

مرور الكرام، لأن لها أهميتها القصوى في المزيد من التعرف على نوع الإسطوغرافية التي نجدها في مصادرنا. كيف يمكننا أن نفسر غياب مفهوم الأزمة كما نفهمه اليوم عند مؤرخينا القدامى ؟

التفسير يأتي من جهتين : من جهة التاريخ أو الواقع التاريخي الذي عرفه أجدادنا، ومن جهة فكر المؤرخ ذاته.

1) **الواقع التاريخي** لم يكن يبرز الأزمة بالصورة الدقيقة والواضحة التي نعرفها اليوم. فعلى خلاف ماهو موجود في المجتمعات المعاصرة، وبالخصوص المتقدمة منها، لم يكن النظام الاقتصادي راسيا على بناء شمولي ضخم تتداخل فيه سائر البنيات وتتحكم فيه آليات عامة ويرتبط فيه الجزء بالكل، بل كان اقتصاداً مرتبطا بالموارد المحلية، لاطموح له إلا في الاستجابة للحاجات الأولية، بحيث إن البلاد كانت موزعة على عدة خلايا اقتصادية أفقية، تستطيع أن تستقل عن بعضها في إرضاء الضرورات المعاشية. وتلك ظاهرة تصدى لها أصحاب الأنتروبولوجيا التاريخية حينما ميزوا بين **المجتمعات التقليدية** التي تسري عليها قوانين خاصة بها و**المجتمعات الصناعية** التي تمثل عهد آخر من تطور البشرية[8].

2) فكر المؤرخ كان منحصرا في تسجيل الأحداث وضبطها وترتيبها وتفسيرها، دون اللجوء إلى نظرية عامة أو الإغراق في التجريد واستعمال مفاهيم تبتعد كثيرا عن الملموس. فالمؤرخ، قبل كل شيء، كان رجلا أخباريا. وتأليفه عبارة عن مجموعة أخبار مرتبة. وقد يقدمها بدون الربط فيما بينها. ولعل امتناعه عن تقديم نظرية أو نظرة تركيبية هو شعوره بأن هنالك أخبارا كثيرة تغيب عنه وأن المادة التي بين يديه تعتورها ثغرات وأن المجهول أكثر من المعروف. ولهذا نجده كثيرا مايلجأ إلى عبارة «والله أعلم» لإبراز عجزه عن البث في بعض الوقائع التاريخية المهمة. وهو موقف لايخلو من حكمة ورزانة في كثير من الأحيان.

باعتبار ماتقدم، لايمكننا، إذن، أن نطالبهم باستعمال مفهوم لاوجود له في الواقع التاريخي ولا في إدراكهم المعتاد. فمفهوم الأزمة ناشئ عن نظرية اجتماعية

---

(8) k.Polanyi, Arenberg et Pearson, *Trade and Market in Early Empires*, 1957.
M.Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie*, Paris, F. Maspero, 1966.

شاملة وينفتح بدوره على إمكانات تنظيرية واسعة، والكل مستند إلى تطور لم يعرفه أجدادنا.

ومع ذلك، فلايعني ماقلناه نفي وجود أشكال مختزلة أو مصغرة أو مقاربة لما تدعوه اليوم أزمة. وتلك الأشكال هي التي دعاها المؤرخون بالألفاظ التي ذكرنا آنفا والتي لاتضع نفسها في مستوى المفاهيم التنظيرية والعلمية، وإنما هي تقتصر على الوصف والإخبار.

بما أن مفهوم الأزمة مرتبط، قبل كل شيء، بالاقتصاد، لنبق، بقدر المستطاع، فوق أرضية اقتصادية حتى نرى دور العامل الاقتصادي في «أزمات» العصر الوسيط.

إننا، بالطبع، لانأمل العثور على معلومات كافية ومفصلة في مصادرنا التاريخية. ولكننا نستطيع أن نلمس من رواياتها كيف رافق العامل الاقتصادي مراحل الدولة الموحدية من نشأتها إلى نهايتها[9].

قيام الدولة الموحدية جاء كحل لأزمة متفاحشة بدأ يعيشها المغرب في آخر الدول المرابطية، وهي أزمة لن نتحدث عنها، برغم كونها جديرة بالمزيد من الدراسة والتحليل[10]. حل الموحدون تلك الأزمة، تارة بالسياسة وطورا بالعنف. وأمكنهم في ظرف وجيز أن يقيموا عهدا من الازدهار والنماء، لأنهم اقتنعوا بأن استقرار دولتهم يتوقف على الإنعاش الاقتصادي والتوازن الاجتماعي. وهذا لايتأتى إلا إذا توفرت الدولة على موارد مالية ضخمة. وهذا مادفع عبد المومن إلى اتخاذ قرار مهم وحاسم : تكسير بلاد أفريقية والمغرب الذي يوضحه لنا **روض القرطاس** بقوله : «وكسرها من بلاد أفريقية من برقة إلى بلاد نول من السوس الأقصى بالفراسخ والأميال طولا وعرضا. فأسقط من التكسير الثلث في الجبال والشعراء والأنهار والسباخ والطرقات. ومابقي قسط عليه الخراج من الزرع

(9) عن طور نشأة الدولة الموحدية، نحيل على مقالنا : «الخلفية الاجتماعية الثقافية لحركة المهدي بن تومرت»، **المناهل**، ع 24.

(10) **نفس المصدر السابق**، تضاف إليه بعض المعلومات التي أوردها ابن عذاري، **البيان المغرب**، قسم الموحدين، الدار البيضاء، 1985، ص 16.

والورق»[11].

سياسة جبائية مبنية على تفكير منهاجي مكنت الدولة الموحدية منذ البداية من التوفر على موارد ضخمة جعلتها تنصرف إلى إقامة المشاريع العمرانية المتعددة وتوزع أموالاً ضخمة على طوائف كبيرة من الخدام والقبائل والجنود وتبني المرافق المتعددة في المدن والبوادي[12]. وقد توصلت في ذلك إلى نتائج استلفتت أنظار المؤرخين وخاصة في عهد يعقوب المنصور الذي يصفه **روض القرطاس**، متحدثا عن الخليفة، عما يلي :

«وهو واسطة عقدهم الذي ضخم الدولة وشرفها. وكانت أيامه أيام دعة وأمن ورخاء ورفاهية وبنية حسنة... صنع عام الأراك المشهور وحصن البلاد وضبط الثغور وبنى المساجد والمدارس في بلاد أفريقية والمغرب والأندلس. وبنى المارستان للمرضى والمجانين. وأجرى المرتبات على الفقهاء والطلبة على قدر مراتبهم وطبقاتهم. وأجرى الإنفاق على أهل المارستان والجذما والعميان في جميع عمله. وبنى الصوامع والقناطر والجباب للماء. واتخذ عليها المنارات. وبنى المنازل من سوس الأقصى إلى سويقة بني مكتود. فكانت أيامه زينة للدهر وشرفا لبني الإسلام»[13].

قد يدفعنا هذا الإطراء إلى شيء من التشكك ؛ ولكن حينما نراجع المصادر المختلفة، نجد هنالك إجماعا على التنويه بعهد المنصور، بحيث يمكننا أن نردد معها أنه كان عهد ازدهار ورخاء وأن تاريخ المغرب الاقتصادي والاجتماعي يجب عليه أن يحوطه بالبحث والتحليل[14]. وهذا ليس بالهين، لأننا لسنا نعرف كل المعطيات الاقتصادية، نظراً لشح المصادر. وكل مانستطيع أن نقوله بكل تأكيد

---

(11) ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، 1972، الرباط، ص 198.

(12) من ذلك استقدام قبيلة كومية وقبائل العرب إلى المغرب الأقصى وتوطينهم بالبلاد والإحسان إليهم.

(13) **روض القرطاس**، ص 217.

(14) نحن نخالف هنا ماذهب إليه ع. العروي عندما تحدث عن تدهور الاقتصاد في عهد الموحدين، انظر :

A.Laroui, *Histoire du Maghreb*, Maspero, Paris, 1970.

هو أن السياسة المالية التي انتهجها عبد المومن بتخطيط عقلاني أتت أكلها على مدى جيلين.

نصل الآن إلى الفترة التي تهمنا بالأساس، وهي التي ستنطلق فيها الأزمة غداة وفاة المنصور وصعود ولده الناصر إلى الخلافة. والأزمة تجسدت في حدث أصبحت له دلالة رمزية في تاريخ الغرب الإسلامي والأندلس بصفة خاصة، ألا وهو هزيمة العقاب التي أصبح المؤرخون يرجعون إليها كثيرا لتفسير عدد من مظاهر التدهور التي حصلت فيها الدولة الموحدية إلى حين انقراضها. وسنكتفي في عرضنا هذا بالحديث عن بوادر الأزمة، بقدر مايسمح لنا الوقت. رأينا الدولة الموحدية تسير في صعودها إلى أن بلغت أوجها في عهد المنصور الذي توفي سنة 595 / 1199. ولم تمر إلاّ سنوات قليلة على وفاته حتى بدأ التزحلق إلى الأسفل لينتهي بهزيمة العقاب سنة 609/ 1212. كيف نظر المؤرخون القدامى إلى هذا التطور ؟ وكيف لمسوا ظواهر الأزمة ؟

ابن أبي زرع في **روض القرطاس**، عند حديثه عن الناصر، يركز على الأحداث السياسية ؛ فيذكر أولا، معضلة بني غانية الذين أعادوا ثورتهم بأفريقية مما اضطر الناصر إلى التحرك بجيشه نحو ذلك الإقليم البعيد وإلى معالجة الداء بداء أكبر منه وهو إسناد ولاية أفريقية إلى بني حفص الذين سينقلبون على الدولة حينما تسنح لهم الفرصة. ثم تأتي بعد ذلك مشكلة الأندلس المزمنة التي أخذت تتفاقم في بداية القرن السابع بسبب تشمر النصارى لحرب الاسترداد. فنشعر من قراءة المؤلف أن بوادر الأزمة تتلخص في الإنهاك الذي حصل للدولة الموحدية من جراء مواجهة هاتين المشكلتين الكبيرتين[15].

تأتي بعد ذلك عوامل أخرى :

1) مشكلة استنفار الجنود التي تتمثل في ضخامة الجيش ومايطرحه من قضايا مالية ومادية وتنظيمية، بحيث تتأثر أوضاع البلاد عامة من استنفار ذلك الجيش الضخم. وتصبح معنوية الناس ومنزلة الدولة مرتبطتين بانتصاره أو بهزيمته

---

(15) انظر تعاليق ابن عذاري، **البيان**، ص 263 ؛ **روض القرطاس**، ص 240 ؛ المراكشي، **المعجب** (القاهرة 1949)، ص 321؛ المقري، **نفح الطيب** (بيروت 1968)، 4/ 383، إلخ

2) غياب أي خطة للقضاء على حرب الاسترداد. فالناصر ينتظر حتى يأتيه التحدي من جهة النصارى ليتحرك بجيشه نحو الأندلس، مع أنه يعلم أن الأعداء لهم خطة وأنهم لابد سيستأنفون هجومهم ذات يوم. هل هي سلبية تدل على إعياء أم على يأس ؟ المؤلف لايعرض للموضوع.

3) تأثير الأشخاص على الأحداث. فابن أبي زرع يلاحظ :

أ) بالنسبة للناصرأنه «غليظ الحجاب، لاتكاد تصله الأمور إلا بعد الجهد، مصيب برأيه، مستبد في أموره وتدبير مملكته بنفسه ؛ مما يعني أن قرارات الناصر ستكون مشوبة بأخطاء، لأنها غير مبنية على معرفة كافية بالواقع ولأنها صادرة عن أنانية وكبرياء.

ب) بالنسبة لوزير الناصر **عثمان ابن جامع** أنه كان شخصا شريرا وغشاشا. فهو الذي قهر أعيان الموحدين حتى «فر من بساط محمد الناصر أكثر الأشياخ الذين قام الأمر بهم» ولم يبق إلا هو وابن منشا بجوار الخليفة «لايقطع أمرا إلا بمشورتهما».

هكذا، تتراءى الأزمة من خلال **روض القرطاس في** ظهور العجز داخل الجهاز الحاكم عن مواجهة المشاكل الكبرى بحزم، بحيث لانجد أي أثر للعوامل الاقتصادية والاجتماعية في هذا التصور. وهذا لايعني أن المؤلف لم يكن واعيا بأهمية العامل الاقتصادي، وإنما أن تصوره للتاريخ والنماذج التقليدية التي استقى منها لم تكن تتجه في هذا المنحى[16].

فإذا رجعنا الآن إلى مؤلف آخر، سندرك بالمقارنة التأثير الشخصي في كتابة التاريخ أو الإسطوغرافية. وهذا المؤلف هو **عبد الواحد المراكشي**.

فهو يتعرض لنفس الأحداث التي ذكرها ابن أبي زرع. إلا أن سرده لها يتسم بدقة أكبر وتفصيل أفيد. فيذكر، مثلا، كيف انهزم الجيش الذي وجههُ الناصر لمحاربة بني غانية. وكان قائده هو السيد أبو الحسن علي بن عمر بن عبد المومن، أي أحد الأمراء المرموقين. ويتعجب من هاته الهزيمة بملاحظة وجيزة ولكنها

---

(16) ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص 231 — 241.

مهمة ؛ إذ يصف الجيش[17] بقوله : «لم أر لهم جيشا أضخم منه ولا أكثر منه سلاحا ولا أحسن عدة». هل يقصد بمثل هاته الملاحظة إلى أن يبين سوء حظ الناصر، مرهصاً بذلك للهزيمة الكبرى التي سيتكبدها بعد سنوات أم هو ينبئنا بالحدث دون قصد ؟

الواقع أن المراكشي، كأديب، أكثر حرية من ابن أبي زرع في سرد الوقائع وأبلغ تعبيرا. إنه صاحب تصورات وانطباعات : فهو يستحضر الأحداث في ذهنه ويعيشها بخياله قبل أن يكتب عنها.

ويتحدث بنفس الطريقة عن مشكلة الأندلس وجواز الناصر بجيوشه إليها. إلا أنه يلقي أضواء أخرى على عهد الناصر تساعدنا على فهم أوسع لبوادر الأزمة :

1) فساد الإدارة المحلية المتجلي في الإيقاع بوالي فاس عبد الرحمان[18]. وإذا كانت فاس، حاضرة المغرب الكبرى، المتمتعة برعاية الدولة واهتمامها، تعرف مشاكل إدارية، فما بالُك بغيرها من المدن والأقاليم ؟

2) المعاملة القاسية التي عامل بها جيش الناصر أهل ميورقة بعد فتح جزيرتهم والتي من شأنها أن تنفرهم من الموحدين وتكون سببا في خروج الجزيرة من يدهم[19].

3) ثورة الجزولي سنة 597، التي أنهكت الجيش الموحدي والتي تمثل بداية انحراف إقليم سوس على الدولة الموحدية. إن موقف هذا الإقليم ظاهرة من ظواهر الأزمة التي ستعرفها الدولة فيما بعد[20].

4) التعريف بالممالك النصرانية بإسبانيا وملوكها. وهو موضوع قلما تتعرض له المصادر العربية، وكأنها تتحرج من ذكر ملوك كفار. ولم يكن هذا رأي مؤلفنا، مما يدل على تفتح ذهنه. فهو، مثلا، يشهد شهادة تدل على تسامح ملك قشتالة وشهامته حين منع جيشه من قتل المسلمين الذين كانوا بقلعة رباح؛ برغم كونه

(17) المراكشي، **المعجب**، ص 314.

(18) **ن.م**، ص 314.

(19) **ن.م**، ص 315.

(20) **ن.م**، ص 315.

لاينسى لعنه[21].

يقدم لنا **المعجب**، إلى جانب ذلك، نظرة مفيدة عن البلاط والدائرة المحيطة بالناصر، نستشف منها أن هذا الأخير لم يكن هو الرجل الصالح لتولي الخلافة بعد يعقوب المنصور، بل يفضل عليه أخاه إبراهيم الذي ينعته هكذا : «وهو خير ولده وأجدرهم بالأمر، لو كانت الأمور جارية على إيثار الحق واطراح الهوى، لأعلم فيهم أنجب منه»[22].

كلام يقوله المراكشي بعد هزيمة العقاب التي ذهبت بسمعة الناصر وعرضته للنقد والاتهام. لكن المراكشي كرجل بلاط، هو أيضا، تعود على المجاملة والمداهنة، لايقول دائما رأيه بكامل الصراحة. وإنما نلمسه من خلال السطور أو من خلال سكتاته.

ويتبين هذا بالخصوص عند ذكره لرجال البلاط. فهو مثلا يثني على الوزير محمد بن علي بن أبي عمران. لكنه لاينوه بابن جامع الذي حل محله في الوزارة، مشيراً بذلك من طرف خفي إلى خطإ الناصر في هذا التغيير، ومؤكدا مانعت به الغش والدس والخديعة في مصادر أخرى. وينوه بالكاتب ابن يخلفتن الفازازي والقاضي أبي عمران موسى، بحيث إن سكوته عن ابن جامع يصبح بليغ الدلالة. ومن الإشارات التي لم يصحبها بأي تعليق ملاحظته أن الناصر لم يكن يتجاوز «سبع عشرة سنة وأشهر» حين توليه الخلافة[23].

لكن هل يفهم من هذا التحليل أن المراكشي حصر أسباب الأزمة في تصرف الأشخاص الكبار وأخطاء الجهاز الحاكم ؟

إن اللوحة التي رسم لنا تضمن عناصر أخرى تدل على أنه كان مدركا لتعقد الوضع وتعدد معطياته.

1) ثقل التبعات العسكرية التي طرحت على الناصر والتي أرهقت الدولة ماديا وأدبيا.

---

(21) **ن.م**، ص 320 — 321.

(22) **ن.م**، ص 308.

(23) **ن.م** : تفاصيل مبثوثة فيما بين صفحتي 310 و313.

2) المشاكل المالية المترتبة عن الحملات العسكرية الكبرى في المغرب والأندلس[24].

3) الاستياء داخل جند الموحدين، الذين هم ركيزة الجيش والدولة معا، بسبب تأخير أرزاقهم[25].

هكذا نلمس تفوق المراكشي على ابن أبي زرع فيما يقدمه لنا من معلومات مختلفة وانطباعات شخصية تجعل منه شاهدا نحريرا نادرا من نوعه. ولاغرو، فقد كان معاصرا للأحداث، عارفا بشؤون الدولة الموحدية، نظرا لقربه من رجالها وقادتها. وقد ظل حاضرا بالمغرب إلى غاية سنة 614، أي إلى مابعد وفاة الناصر بأربع سنوات[26].

والذي نخرج به من كتابته عن الناصر يدفع بنا، أحببنا أم كرهنا، للعودة إلى المعطيات الاقتصادية. لقد رأينا، في بداية هذا العرض، ارتباط الدولة الموحدية بالاقتصاد منذ نشأتها. لقد عملت على تدعيم الاقتصاد عند الانطلاق، لكنها أصبحت، فيما بعد، محتاجة إلى دعمه المتواصل لتحقيق طموحها ومشاريعها الكبرى وفرض هيبتها بغرب البحر المتوسط.

وهنا نلتقي مع ابن خلدون الذي يبين كيف أن الدولة الناشئة، بسبب غلبتها تشارك أهل الثروة في ثروتهم فتأخذ «حصة بمقدار غلبها»، أي إنها تدخل كشريك قوي في مشروع اقتصادي كبير، له تأثير حاسم على الوضع الاقتصادي العام بالبلاد[27]. وهكذا، نجد الدولة تسير منذ عهد يعقوب المنصور في إنجاز برنامج كبير يتعلق بالمعمار والعمران وتنظيم الرمي وتمكين الموحدين بمختلف طبقاتهم من مستوى معاشي متميز. وإلى جانب ذلك نراها تتوسع في تشييد البناءات الجميلة والتَّرَفِيَّة من قصور وقصبات ومساجد وغير ذلك من مظاهر الأبهة

---

(24) يكفي أن نقرأ الفصل الذي خصصه المراكشي للناصر (ص 307 — 323) لندرك ضخامة الجهود العسكرية والنفقات التي تسببت فيها.

(25) ن.م، ص 322.

(26) ن.م، ص 309.

(27) **المقدمة**، ص 246.

والفخفخة[28]. وكانت المداخيل الوفيرة الناشئة عن نظام الجبايا المحكم التي كانت تقدمها لهم الامبراطورية تسمح بتلك النفقات الباهظة. لكن هل استمرت تلك المداخيل بانتظام بعد عهد المنصور ؟

ثم لاننس، في نفس الوقت، أن الدولة وجدت نفسها مضطرة إلى نفقات عسكرية باهظة لمواجهة الأوضاع المتفاقمة سواء بأفريقية أو الأندلس. ففي فترة لاتتجاوز ثلاثين سنة منذ تولي يعقوب المنصور إلى وفاة الناصر (580 — 610 / 1184 — 1213)، تحرك الجيش الموحدي الكبير الذي كان يعد بمئات الآلاف تحركات عديدة في اتجاه افريقية أو الأندلس. فكم هي المصاريف التي كانت تسببها تلك الحركات الملحمية؟ وماهو انعكاس ذلك النزيف المالي على المجتمع ؟

لحسن الحظ، احتفظ لنا **المعجب** بتقدير عام لما كلفته حملة الناصر بأفريقية فيما بين سنتي 601 و604، فقال إنها بلغت مائة وعشرين حملا ذهبا[29]. ومهما تواضعنا في تقدير الحمل، فإن المجموع يكوّن مبلغا باهظا ومرهقا. وقد قرر ر.موني حمل الجمل مابين 125 و150 كيلو كْراما[30]، بحيث تكون مجموع المصاريف مابين 15000 و18000 كيلو من الذهب. ولاتنحصر مصاريف الجيش في ما يأخذه السلطان من بيت المال، بل هنالك كلف أخرى يتحملها السكان، سواء بالنسبة لإيواء الجيش أو مئونته.

وهذا النزيف أدى في النهاية إلى عجز بيت المال عن تسديد المبالغ الضخمة التي أصبحت تتطلبها حركات الجيش ؛ مما دفع الناصر، حسب رواية ابن أبي زرع، إلى إلزام «كل قبيلة من قبائل المغرب حصة خيلا ورجالا يخرجون معه للجهاد»[31]. وقد اضطر إلى ذلك بعد أن أنفق بسخاء على مدينة فاس وبنى

---

(28) العمري، **مسالك الأبصار**. ونحن ننقل هنا عن كتاب **ورقات عن الحضارة المرينية** لمحمد المنوني الذي نشر قطعة من **المسالك** بعنوان «وصف المغرب أيام السلطان أبي الحسن المريني». وفيها نتحدث عن مراكش الموحدية، ص 287 — 309.

(29) **المعجب**، ص 318.

(30) R.Mauny, *Tableau de L'Ouest Africain*, p 395

(31) **روض القرطاس**، ص 234.

وجدة وأسوار المزمة وقصبة بادس فيما بين سنتي 602 و605[32]. وقد ظهر العجز بصورة جلية في معركة العقاب، حيث اضطر الناصر إلى تأخير أرزاق الجنود بشهرين مما أدى إلى استيائهم[33].

وقبل هذا التاريخ بسنوات، شعز الناصر بخطورة العجز المالي فحاول تلافيه. لكن هل كان ذلك ممكنا ؟

يذكر ابن عذاري في حوادث سنة 600 أن الناصر تشمر لتفقد بلاده، فأصدر أمره للولاة على الأندلس «بالنظر في الآلات الحربية»[34]. وبعد ذلك، طرحت المشاكل المالية بحدة على الناصر إثر عودته من حملة أفريقية سنة 604، مما جعله يواجهها بشيء من الحزم. وهو مايعبر عنه ابن عذارى بهاته الجملة «شرع في الإشراف على الوجوه السلطانية والأشغال العملية»[35]، فلجأ إلى تدبير إداري وحد به السلطة المالية ؛ إذ عين عبد العزيز بن أبي يزد على «إشراف البرين وضم الأعمال وتفقد الأشغال»[36]، وهي عبارة يستفاد منها تركيز الشؤون المالية في يد شخص واحد. واسم الوظيفة «إشراف البرين» يَعني، من دون شك، السلطة العليا على عدوتي الأندلس والمغرب بأوسع معنى. وقام الناصر، في نفس المناسبة، باستدعاء «العمال إلى الحضرة بأعمالهم وكتابهم المقيدين لأشغالهم»[37] قصد محاسبتهم والتحقيق معهم. والمستخلص من رواية ابن عذاري أن تدبير الناصر لم يجر حسب القواعد ؛ إذ « لم يقصد فيه إلى تحقيق» وقد نكب بعض العمال ووقعت تعيينات جديدة[38].

ومثل هذا التدبير، إذا اعتبرنا الظرف الدقيق الذي جرى فيه، لم يكن يهدف إلى التصحيح بقدر ماكان يهدف إلى البحث عن موارد جديدة عن طريق مصادرة

(32) **ن.م**، ص 233.
(33) **المعجب**، ص 322.
(34) ابن عذاري، **البيان**، ص 242.
(35) **ن.م**، ص 251.
(36) **ن.م**.
(37) **ن.م**.
(38) **ن.م**.

العمال الذين توجهت إليهم التهمة وعزل المقصرين منهم في جمع الجبايا. وإذا كان المؤرخون يقدمون هذه التدابير كعقوبات مشروعة للضرب على يد المفسدين والغشاشين، فإن النقد التاريخي يجعلنا نتشكك في محاولة تبرئتهم للسلطان.

هكذا، من خلال قراءة النصوص التاريخية، يظهر لنا الفرق بين مؤرخ ومؤرخ في تناول الأحداث وسردها وتفسيرها وتقويمها، بحيث إن الأصح هو أن لانتحدث عن إسطوغرافية بالإفراد، بل عن إسطوغرافيات بالجمع. وهذا مايمنح لنا حظا أوفر، اليوم، حينما نريد إعادة كتابة تاريخ المغرب. ولو كان الوقت يسمح لنا، لقمنا باستعراض أهم المصادر ورأينا كيف لمست موضوع الأزمة الذي يهمنا.

والذي توصلنا إليه، الآن، من هاته النظرة الخاطفة والمرتكزة على البعض منها، هو ثقل العامل الاقتصادي في خلق الأزمة. وقد تجلى لنا ذلك في اختلال التوازن بين نفقات الدولة المتزايدة في القطاع العسكري، ومداخيل الجبايات المتقلصة بسبب الاضطرابات الناشبة في الإمبراطورية الموحدية. لقد استطاع يعقوب المنصور بذكائه وحزمه أن يحافظ على ذلك التوازن، بينما عجز الناصر عن تحقيقه، نظرا لتفاقم المشاكل في عهده، من جهة، لصغر سنه وقلة تجربته وقصور جهاز دولته، من جهة أخرى.

وهذا الاختلال الواقع في مالية الدولة كانت له انعكاسات خطيرة، سواء في إرهاب العمال والمشرفين وأصحاب الأشغال أو في الضغط على الرعية وتحميلها من الكلف مالا تعتبره أمرا مشروعا، بحيث وضعت الثقة بالدولة في مطرح التشكك والتساؤل ؛ وبذلك انفتح الباب لسيرورة التدهور والتأزم.

أقول إننا توصلنا إلى إبراز أهمية العامل الاقتصادي، ولاأقول إن مصاردنا قامت بذلك عن وعي تام. ولايحق لنا أن نعاتب أصحابها على ذلك، لأن التحليل التاريخي الذي نقوم به، انطلاقا من معطيات اقتصادية ناشئ عن نظرية فلسفية لم تتمخض عنها الأبحاث المتواصلة والمتكاثفة إلا في القرن التاسع عشر. وهي النظرية التي تمنح الأولوية للحدث الاقتصادي في تحريك التاريخ وتوليد أحداث أخرى. ومهما

---

(39) ن.م.

ناقشها المعترضون والمخالفون، فقد احتلت شيئا فشيئا ساحة البحث التاريخي، وغيرت مفهوم التاريخ وبنيته.

ومع ذلك، فلا يخولنا التسليم بأولوية العامل الاقتصادي إهمال العوامل الأخرى. فالأزمة الموحدية، كما تراءت لنا من خلال المصادر، تدخلت فيها أسباب أخرى لاعلاقة لها بالاقتصاد، نشير إلى أهمها بإيجاز :

1) نمو القوة المسيحية في إسبانيا واستعدادها لمواصلة حرب الاسترداد بجنود أوفر ووسائل أكبر. الشيء الذي وضع الدولة الموحدية في إرهاق دائم.

2) انتقاض الأقاليم النائية في المغرب الكبير على يد بني غانية وغيرهم، مما تسبب في إرهاق ثان لايقل عن الأول وأدى إلى نشوء دولة مناوئة بأفريقية، هي دولة بني حفص التي حملت بدورها لواء الدعوة الموحدية.

3) دور الأفراد. ويتجلى لنا، أولا، في خلو الجهاز الحاكم من أشخاص أكفاء في السياسة والحرب. كما نلمس آثاره السلبية في الأخطاء العديدة التي ارتكبت. وهاته النقطة تعود بنا إلى التساؤل التقليدي : ماهو دور الفرد في صنع التاريخ ؟ لانريد أن ندخل في المناقشات الطويلة التي يثيرها الموضوع. وكل مانستطيع أن نقوله عن يقين التجربة والممارسة هو أن الفرد بمنزلته في المجتمع عامل من عوامل صنع التاريخ. إنه لايصنع التاريخ وحده، ولكن له مساهمته الملحوظة التي يمكنها، في بعض الأحيان، أن تكون حاسمة في خلق الأحداث وتوجيهها.

فالناصر بشخصيته المتجبرة والمستبدة، ووزيره ابن جامع المسيطر على مقاليد الدولة، وحاشيته المنقادة أو الراكنة إلى الاستفادة من المنصب والجاه، كل أولئك كانوا جاهلين بالأوضاع، بعيدين عن الإدراك السياسي وبعد النظر من أجل التهيؤ للمستقبل. ولذلك، فقد سيطرت عليهم الأحداث بدل أن يسيطروا عليها، وكانوا عاجزين عن تحمل مسؤوليتهم التاريخية.

نستطيع أن نقول إنَّ هاته العوامل المضافة إلى العامل الاقتصادي هي التي حظيت باهتمام مصادرنا، فأفاضت في الحديث عنها وأمدتنا بعناصر لاتخفى أهميتها في هذا الملف التاريخي الكبير.

واقع الأزمة والخطاب «الإصلاحي» في كتب المناقب والكرامات

(أواخر ق 6 وبداية ق 7 هـ / 12 ــ 13 م)(*)

إبراهيم القادري بوتشيش
كلية الآداب ــ مكناس

يفرز واقع الأزمة عادة تعددا في الخطابات، وتنوعا في المواقف وردود الفعل. وإذا كانت الإسطوغرافيا التقليدية لاتفصح عن موقف معارض، بل لاتجرؤ على مخالفة الخطاب الرسمي السائد في المجتمع، فإن كتب المناقب والكرامات حاولت ــ عكس ذلك ــ تعرية الواقع ومحاسبته وإدانته، بل ذهبت إلى حد طرح البديل لتجاوز الأزمة. غير أن خطابها في الغالب الأعم كان خطابا غير مباشر، يقوم على التمويه والمناورة واللف والدوران، متخذا لبلوغ ذلك فكرة الكرامة الصوفية وسيلة للتعبير عن إدانته للواقع، وأداة للكشف عن جملة من التطلعات والهواجس الخفية.

من هذا القبيل نعتبر أن الكتابة الكرامية تدخل ضمن المصادر المتنوعة التي امتلكت رؤية خاصة حول الأزمة، وأدوات متميزة حاولت بواسطتها تشريحها ومعالجتها.

ومن أسف أن الكرامة ظلت قطاعا منسيا على اعتبار أنه غطاء فكري سلوكي وثيق الارتباط بالمجال الديني، بينما هي في الواقع نتاج اجتماعي، وإفراز لأوضاع

(*) الملاحظ أن المصادر التاريخية الوسيطية لاتستعمل مصطلح «أزمة»، بل تعبر عنها بمصطلحات متعددة كالفتنة والخطب والبلاء، إلخ.
أما المقصود بالإصلاح، فهو المفهوم المستعمل في العصر الوسيط : مقاومة الاستبداد السياسي وتثبيت السنة ومحاربة البدع ومدافعة الأخلاق الفاسدة وقد استعملنا هذه المصطلحات كصيغة إجرائية.

تاريخية عبرت بطريقتها الخاصة عن المجتمع والصورة المثالية التي تراها. ولذلك لامناص من قراءتها على بساط الأوضاع العامة، لأنها انعكاس «جيد» على أرض الواقع ونموذج أمين للأزمة.

ولاسبيل إلى الشك في هذا الارتباط الجدلي بين واقع الأزمة وظهور الكتابات المنقبية. فالفكر الكرامي ينشط إبان مرحلة الأزمات. ولذلك آثرنا الوقوف على بعض من هذه الكتابات التي عاصرت إحدى الأزمات التي عرفها تاريخ المغرب الوسيط، ألا وهي الأزمة الموحدية التي ذرت بقرنها في طول بلاد المغرب وعرضها إبان المرحلة الأخيرة من الحكم الموحدي الذي تزامن مع أواخر القرن السادس وبداية السابع الهجري.

وليس المقصود هنا استعراض مظاهر تلك الأزمة، فقد كفتنا الدراسات الحديثة مؤونة ذلك. ونكتفي في هذا الصدد برسم الخطوط العريضة.

ولعل أهم ماميز لحظة الأزمة تلك يمكن تلخيصه فيما يلي :

ــ استفحال الفشل الذي منيت به الإيديولوجية التومرتية على صعيد العقيدة والإصلاح.

ــ استمرار حدة التناقض بين السلطة والمجتمع، وانعدام الثقة في القوى الحاكمة لتحقيق عدالة اجتماعية.

ــ احتكار السلطة لكل القرارات السياسية وتهميش القوى السياسية الأخرى.

ــ ازدياد الرفه المادي لطبقة دون أخرى، وتفاقم التباين الاقتصادي.

ــ استمرار حدة التوتر الاجتماعي الناتج عن الوضعية تلك.

ــ اختناق طرق تجارة الترانزيت.

ــ تفشي الانحلال الأخلاقي والديني.

ــ تذاؤب الخطر المسيحي وعدم نجاح السلطة المركزية في ردعه.

هذه العوامل مجتمعة كانت وراء ظهور الكتابات الكرامية التي وظفت للإعراب عن جملة من المواقف، وللتخفيف من حدة الصراع الاجتماعي، بل وتقديم مشروع «إصلاحي» حددته بنوع من التعتيم والضبابية. وهو ماسندرسه في هذا البحث.

وإذا كنا سنعرض لجملة من المصادر التي تزخر بالكرامات، فإننا سنركز على

اثنين منها هما كتاب **التشوف إلى رجال التصوف** لابن الزيات التادلي (ألفه عام 617 هـ) وكتاب **المستفاد في مناقب العباد بمن كان بفاس ومايليها من البلاد** للتميمي (ت 604 هـ) ؛ وذلك لاعتبارين أساسيين : أولهما أن المؤلفين عاصرا بداية نشأة الأزمة[1] ؛ أما ثانيهما فيتجلى في أن الكرامات الواردة في الكتابين تعد من الأهمية بمكان، إذ لها دلالات تكشف عن خفايا المجتمع وتناقضاته، كما أن لصاحبيهما حسّاً اجتماعيّاً واضحاً يمكن الوقوف عليه.

والمتأمل لهذين المصنفين، يلاحظ ــ دون عناء في التفكير ــ الترابط الوثيق بين واقع الأزمة بمظاهرها المسطرة أعلاه، وظرفية التأليف وتزامنها معها. فالتميمي ألف كتابه في مرحلة كانت الدعوة الموحدية قد انتقلت من الطور الديني إلى الطور السياسي مع مايصاحب ذلك من تحول في الأهداف، إذ استفحل التمايز الاجتماعي، وتكونت ثلة هامة من الملاكين العقاريين ممن اشتغلوا في الخطط الرسمية واستأثروا بزبد الأراضي والخيرات وازدادوا ثراء، في الوقت الذي كانت تتسع قاعدة الهرم الاجتماعي وتتأزم وضعيتها. وصاحب الازدهار الموحدي ازدياد في العمران والرفاه المادي، سرعان ماتمخض عنه تفش في المظاهر الأخلاقية. وقد عايش التميمي هذه الأزمة الخلقية التي استشرت تحت سمعه وبصره، فجاء كتابه كرد فعل على هذه الأزمة التي تنكرت للمباديء والقيم.

أما كتاب **التشوف**... الذي انتهى ابن الزيات من تأليفه سنة 617 هـ، فهو يقدم نموذجا رائعا لهذا الترابط العضوي بين المناقب والكرامات وتجذر الأزمة. ولاغرو فإن ابن أبي زرع[2] وصف هذه السنة (617 هـ) بقوله : «وفي سنة سبعة عشر كان الغلاء الشديد بالمغرب والقحط والجراد». وهذا يعني أن الكتاب ولد من رحم الأزمة.

وإذا كان هذا الترابط الحميمي بين الأزمة وظهور كتب المناقب والكرامات

---

(1) إذا كان التميمي قد توفي قبل عموم الأزمة التي بدأت فعليا منذ هزيمة العقاب سنة 609 هـ، فإنه عاصر الأزمة الأخلاقية التي جاءت نتيجة الازدهار الموحدي. وهنا تصدق مقولة ابن خلدون بأن الفساد نهاية للعمران.

(2) **الأنيس المطرب**، طبعة الرباط، 1973، ص 273.

حقيقة لايرق إليها الشك، فإن السؤال المحوري يظل هو : كيف تعاملت هذه المصادر مع واقع الأزمة موضوع الدراسة ؟

قبل الإجابة عن هذا التساؤل، نرى من الأهمية إبراز مفهوم كرامة الأولياء. ليس من السهولة ولا من الإنصاف التسليم بأن كرامة الأولياء هي مجرد مشاهدات سحرية أو ظواهر خرافية[3] كما أنها ليست عطاء خاصا بأنماط سحيقة من التنظيم الاجتماعي، أو حالة خاصة بالمجتمعات اللامتطورة[4] بل هي حالة معاشة، وحقيقة ممارسة، يذكرها الولي مقتنعا، ويقدمها على أنها حصلت وتحصل فعلا[5]. وهي في أصلها رواية أو حكاية مقتضبة، غير أنها في العمق ظاهرة كلية متعاضدة مع النظم والمعتقدات المجتمعية.

وتذهب الكرامة من رؤية الموتى والتكلم معهم، إلى تسخير الحيوان والجماد والمشي على الماء، والطيران في الهواء وطي الزمان والمكان، إلى التنبؤ وخرق كل قانون طبيعي.

ومثلما يقع الجدل حاليا حول «علميتها»، فقد وجه القدامى همتهم للتعريف بها، وإثارة الجدل حول صحة وجودها كذلك. ويعتبر الاتجاه الصوفي أكثر الاتجاهات المدافعة عنها وإبراز حقيقة صحتها. فهي حسب العزفي[6] «كل بعد خارق للعادة، ظهر على يد عبد ظاهر الصلاح في دينه، متمسك بطاعة الله في أحواله، مستقيم الطريقة في تصرفاته». ويشترط ابن قنفد[7] صحة الكرامة كشرط أساسي لوجودها، وهذه الصحة لاتكون إلا بصحة الولاية.

وقد أثار فقهاء العصر الوسيط مسألة الكرامة وخاضوا في غمار الجدل الذي وقع بين مؤيد ومنكر لها. ومن أهم من تصدى لهذه الإشكالية ابن رشد الجد

(3) يرى ليفي ستروس أن الخرافة ذاتها ليست متعارضة مع الفكر العلمي، انظر :
LEVI - STRAUSS, *Anthropologie structurale,* Paris 1958, p 254 - 255.

(4) VANDER LEEUW, *L'homme primitif et la religion* ؛ نقلا عن زيعور، **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم**، بيروت، 1984، ط.2، ص.83.

(5) **نفسه**، ص 22.

(6) **دعامة اليقين** (مخطوط)، ص 90.

(7) **أنس الفقير وعز الحقير**، طبعة الرباط، 1965، ص 3و4.

(ت 520 هـ) الذي أفتى بصحتها ووجوب التصديق بها، معللا ذلك بطريقتين : التواتر في النقل، ثم إجماع أهل السنة والجماعة. بل ذهب إلى حد اتهام المنكرين لها بالجهل والضلالة والبدعة[8]. وهو نفس الموقف الذي تبناه البرزلي في نوازله[9] وهذا مايؤكد الحضور القوي للكرامة كمعطى تاريخي اجتماعي، ويبرز بما لايدع مجالا للشك بأن مؤلفي كتب المناقب والكرامات لم يعيشوا بمعزل عن هموم المجتمع وتناقضاته بل إنهم عايشوا الأزمة وتفاعلوا معها، ومن ثم جاءت كتاباتهم تحمل في طياتها مايمكن أن نسميه بتصورات إصلاحية لتجاوز تلك الأزمة. وهذا مايفرض علينا، انطلاقا من التساؤل العام الذي سبق أن طرحناه، تتبع تساؤلات فرعية على الشكل الآتي :

1) ماهي الأداة التي وظفتها كتب المناقب والكرامات للتعبير عن الأزمة وتمرير مشروعها الإصلاحي ؟

2) كيف نظرت هذه الكتب إلى مسألة القيادة المؤهلة للإصلاح القمين بتجاوز الأزمة ؟

3) ماهي طبيعة هذا الاصلاح وأهدافه البعيدة ؟

4) ماهي محاوره الكبرى ؟

أولا : الأداة

إن كرامات الأولياء شكلت في الواقع أداة من أدوات النقد والدعوة للإصلاح، الشيء الذي يجعل الباحث يتساءل عن العوامل التي كانت وراء اتخاذها من قبل المصادر المنقبية وسيلة لتحقيق غاياتها. ونعتقد أن ذلك يعزى إلى ثلاثة عوامل :

1) إن الكرامة هي أكثر الوسائل التواءً ومناورة وتسترا للتعبير عن الأزمة وطرح تصورات إمكانيات تجاوزها.

2) إنها أكثر الأساليب نزوعا إلى السلم في محاورة الأزمة. وبما أن مؤلفي كتب الكرامات لم يكونوا يملكون القدرة على مجابهة السلطة عن طريق العنف، فإنهم وجدوا فيها المنبر الذي منه يوجهون طروحاتهم.

(8) **نوازل ابن رشد** (مخطوط)، ص 318.

(9) **نوازل البرزلي** (مخطوط)، ص 254.

3) إن الكرامة بما لها من ارتباط وثيق بالدين، وارتكازها على نصوص مقدسة، غالبا ماجعلت السلطة تحترمها ولو على مضض، ناهيك عن الاحترام العميق الذي يكنها لها الجمهور من الشرائح الدنيا خاصة. فالدين بنصوصه ووظيفته النفسية الاجتماعية يهيىء الذهن لتقبلها.

ولاشك أن مؤلفي كتب المناقب والكرامات كانوا يشعرون بأثر الكرامة على نفسية المجتمع. ومع ذلك كانوا لايتوانون في نهج كل الطرق لفرض قبولها على كل عناصر المجتمع، لأن ذلك يعني تقبل مشروعهم «الإصلاحي». ولذلك دافعوا عنها بحرارة. ويعتبر ابن الزيات رائدا في هذا الدفاع، وذلك :

ــ بردها إلى الشريعة. يقول في هذا الشأن : «اعلم وفقنا الله وإياك أن للصالحين أحوالا ينكرها كثير من الناس، فأردت الإتيان باستنادهم فيها إلى الشريعة»[10].

ــ باعتبارها مكملة لمعجزات الرسول ﷺ وهو في ذلك يستشهد بقول أبي بكر بن الطيب : «إن المعجزات تختص بالأشياء، والكرامات تكون للأولياء»[11].

ــ رد أصلها إلى الصحابة وكبار التابعين : «اعلم أنني إنما ذكرت من الكرامات ماورد عند الصحابة وكبار التابعين»[12].

ــ تدعيمها بآيات قرآنية : «قلت المشي في الهواء جائز ؛ وقد قال الله تعالى : ﴿وإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ﴾[13](سورة الأعراف الآية، 171).

ــ إرجاعها إلى الإجماع : «أما انخراق العادات بإجابة الدعوات فمتفق عليه دون خلاف يؤثر في ذلك»[14].

ــ ردها إلى أهل اليقين : «اِعلم أن الكرامات هي لأهل اليقين دون غيرهم ؛

---

(10) **كتاب التشوف**، تحيق أحمد التوفيق، طبعة البيضاء، 1984، ص 50.

(11) **نفسه**، ص 54.

(12) **نفسه**، ص 56.

(13) **نفسه**، ص 62.

(14) **نفسه**، ص 57.

وقال أهل اللغة : اليقين زوال الشك»[15].

ـــ ربطها بالعقل : «إعلم أن كرمات الأولياء جائزة عقلا ومعلومة قطعا، ومن قال بها إمام المتكلمين القاضي أبو بكر بن الطيب»[16].

كما أن ابن الزيات يدعم آراءه ودفاعه عن الكرامة بإيراد أحاديث نبوية، ويستأسد في مقارعة المنكرين لها بحجج واقعية.

هذا على صعيد الأداة التي وظفت للإفصاح عن الأزمة، فكيف نظرت هذه المصادر إلى مسألة القيادة المؤهلة لتجاوز الأزمة ؟

ثانيا : القيادة المؤهلة للإصلاح وتجاوز الأزمة

من خلال تتبع النصوص الواردة في كتابي **التشوف والمستفاد** ومن نقل عنهما، يتضح أن القيادة التي ارتأت هذه المصادر أنها مؤهلة للخروج من الأزمة تتجلى في نخبة الأولياء دون غيرها. ولذلك، فإنها، عند ترجمتها لهؤلاء الأولياء، صورتهم كأبطال خارقي العادة : فهم ـــ حسبما تصفهم ـــ يختلفون عن الإنسان العادي، وقواهم تفوق قوى كل الناس. وفي هذا الصدد يذكر ابن الزيات[17] في ترجمة الولي الصالح أبي محمد يسكر بن موسى الجراوي مايلي : «وأخبرنا عيسى بن يعقوب قال : حدثنا أبو بكر بن علي الصنهاجي قال : «ذكر أبو محمد يسكر بمحضر الشيخ الصالح أبي صالح بن عبد الحليم بن هارون الهسكوري فقال أبو صالح : كنت بجامع فاس ليلة مظلمة، فدخل علي فيه أبو محمد يسكر فأضاء الجامع كله، فجاء إلى زاوية فصلى ماقدر له ثم انصرف إلى منزله فعاد المجلس مظلما كما كان».

إلى جانب مايحمله هذا النص من دلالة رمزية في الصراع بين الظلام والنور، فإنها تفصح أيضا عن أن النور الوحيد الذي بإمكانه تبديد الظلام (والظلام تعبير عن الأزمة) هو الولي المذكور، وبالتالي فإن المؤلف يطرح هنا قوى الصلحاء والأولياء ككتلة «سياسية» بديلة لمرحلة اليأس التي بلغها المجتمع الموحدي.

(15) **نفسه**، ص 55.

(16) **نفسه**، ص 54.

(17) **نفسه**، ص 338.

هذه «الكتلة» التي يبشر بها ابن الزيات لاتقهر ولايعلى عليها، لأنها منزهة عن الخطايا والذنوب وهو مايفسر التصوير الذي تبينه الروايات الكرامية حول هؤلاء الأولياء بعد وفاتهم : فرائحة المسك تظل منبعثة من قبورهم[18]، وتبقى الملائكة تردد أسماءهم[19]. وهو تصوير في حد ذاته ينهض دليلا على الهالة «والبريستيج» الذي حاولت كتب المناقب والكرامات أن تضع فيها زعماءها تبريرا لموقفها الذي يجعل منهم قادة إصلاح دون غيرهم.

ويبلغ تصوير هذه الكتب للصلحاء أوجه عند التميمي الذي أشار في إحدى الروايات إلى أن أبا العباس أحمد بن إسماعيل كان لايفر منه الطير كلما قدم للأذان في الصومعة[20].

وعلاوة على ذلك، فإن هؤلاء الزعماء هم ــ في نظر هذه المصادر ــ معصومون من الخطإ. ففي رواية عن علي بن حرزهم ــ وكان صغيرا ــ أنه رأى أبا الفضل النحوي أحد الصلحاء المشهورين يصلي قبل آذان المغرب. فذكر ذلك لوالده معتقدا أن أبا الفضل قد أخطأ في التوقيت، فما كان من الأب إلا أن لطم الابن قائلا : «وهل وقت المغرب إلا ذلك الوقت الذي صلى فيه أبو الفضل، وإنما الناس ابتدعوا في التأخير عن ذلك الوقت»[21]. ولعل هذا مايكشف بجلاء إيمان أصحاب هذه المصادر أن الأولياء هم دائما على صواب، وأن الآخرين مخطئون، وبالتالي فهم المؤهلون وحدهم للقيادة بل جرى تشبيههم أحيانا بالأنبياء[22].

ولعدم التشكيك في قدراتهم، تذهب هذه المصنفات إلى تصوير إمكانياتهم الخارقة التي تتحدى سنن الطبيعة والكون : فهذا أحد الناس يشتكي لولي عدم وجود مرضع لابنه بعد فقدان زوجته، فيدعو له الولي، فيخرج من ثديه لبن ضارع

---

(18) **نفسه**، ص 279.

(19) **نفسه**، ص 292.

(20) التميمي، **المستفاد** (مخطوط)، ص 82.

(21) **التشوف**، ص 98.

(22) التادلي، **المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى** (مخطوط)، ورقة 115 ظهر.

أخذ يرضع به الابن إلى أن استغنى عن الرضاع[23]. وهذا آخر يصلي العشاء في مسجد بالمغرب ويبيت بمكة[24]. أما المشي على الماء، فتتردد العديد من المرات[25]. فالكرامة هنا تصوير لعمليات بطولية تظهر صاحبها بمستوى من القدرة أرفع من خصومه كما تهدف إلى إبرازه زعيما متميزا بوعي فوق المألوف، وعقل فوق العقول، وبذلك تغدو الكرامة وسيلة لفرض الإيديولوجية الصوفية على الآخرين.

وبعد أن تطرقنا إلى الأداة التي هي الكرامة والقيادة التي حصرتها كتب المناقب في نخبة الأولياء والصالحين، كيف صورت هذه الكتب طبيعة مشروعها الإصلاحي للخروج من الأزمة ؟

ثالثا : طبيعة المشروع الإصلاحي كما صورته كتب المناقب والكرامات لتجاوز الأزمة

إن طبيعة المشروع الإصلاحي — كما تضمنته هذه المصنفات — هو محاولة خروج من الأزمة بالكشف عن مظاهرها وتخطيها وبداية بعث جديد. إنه محاولة خروج من عالم «الجاهلية» إلى عالم «الصلاح». وكثير من الروايات تصب في هذا المعنى. من ذلك أن أحد ولاة السلطة أعلن توبته ودخل إلى عالم التصوف، فأصبح منذئذ «كثمرة أخذت في اللقاح»[26]، وهو تعبير رائع عن «ميلاد» جديد للإنسان الذي سيكون عنصر الإصلاح المنشود.

وإذا ماتأملنا في الرموز التي تحملها مختلف الكرامات الواردة في كتب المناقب والكرامات، يتضح نفس المعنى، أي بعث جديد للواقع الذي استفحلت أزمته. يذكر صاحب **المستفاد** في ترجمة لأبي العباس أحمد الأريني أنه استوطن فاساً التي كان بها عاملا، ثم تاب وخرج إلى الحج[27]. كما يذكر صاحب **التشوف** أن

---

(23) ابن الزيات، م.س، ص 344.

(24) ابن الزيات، م.س، ص 164.

(25) التيمي، م.س، ص 82،41.

(26) ابن الزيات، م.س، ص 367.

(27) التيمي، **المستفاد**، ص 25.

رجلا مجهولا كان يحج على ظهر دابة[28]. وتتردد نغمة الحج في كثير من الروايات الكرامية. فما هي الدلالة الرمزية التي تحملها فكرة الحج ؟

إن الحج في الكرامة هو بمثابة تجديد لقوى روحية، ومرحلة تطور نحو النضج، وهو في نفس الوقت وجه وثوب لتجربة التكامل ورحيل عن الذنوب، رحيل إلى الله، إلى التطهر، وطمع في انبعاث جديد أو تجديد لقوى روحية ومرحلة تطور نحو الكمال[29].

وقد اعتبرت كتب المناقب والكرامات مسألة الحج أو الهجرة الكبرى إلى الله مسألة أساسية للدخول في العالم الجديد، وقاومت كل المعوقات التي تحول دون تحقيقه متخذة سلاح الرؤيا وسيلة لتحقيق ذلك. وفي هذا الصدد تذكر إحدى النصوص أن رجلا أراد أن يحج فمنعته والدته، لكنها رأت في المنام شخصا يحثها على الإذن لولدها بالحج فأذنت له[30].

وإذا كان رمز الحج في الكرامات يدل على الانتقال من عالم إلى عالم أرقى ومثل قيم أسمى، فما هو الرمز الذي يحمله الماء الوارد بكثرة في حكايات الكرامات (الوضوء من ماء لاينتهي، المشي على ماء البحر، إلخ.) ؟

جاء في ترجمة الولي أبي الفضل النحوي على لسان الولي ابن حرزهم أن هذا الأخير دخل منزل أبي الفضل المذكور فوجده يتوضأ. فلمَّا فرغ من وضوئه نظر ابن حرزهم إلى الإناء، فوجده كأنه لم ينقص منه شيء.

الوضوء في هذه الحكاية الكرامية يدل على التطهر وإزالة النجاسة وغسل الذنب والإعداد للحياة النقية. كما أن عدم نقص الماء وبقائه في الإناء يرمز إلى كون فرص التوبة لازالت قائمة لمن يريد أن يدخل في العالم المنشود. والماء في حد ذاته رمز للحياة الجديدة وإعداد للحياة النقية الخالية من الشوائب[31]. كما أن المشي فوق الماء الذي يرد كثيرا في الكرامات يعني الدخول في هذه الحياة النقيّة. وماء البحر

(28) ابن الزيات، م.س، ص 143.

(29) زيعور، م.س، ص 221.

(30) التميمي، م.س، ص 55.

(31) زيعور، م.س، ص 183.

رمز لاستمرار الحياة والإنقاذ من الهلاك. ففي رواية للتميمي[32] أن قوماً عطشوا، فدخل أبو عبد الله محمد بن سالم إلى البحر حتى بلغ صدره فأخذ يغرف بكفيه وسقاهم ماءً عذبا حتى رووا جميعا. فالماء هنا يلعب دور المنقذ والباعث على الحياة.

كما تزخر الروايات الكرامية بذكر سياحة الأولياء في السواحل واقتياتهم عن طريق اصطياد السمك. والسمكة هي الأخرى رمز للتجدد : ففي الأساطير العربية والأديان تدل السمكة على الانبعاث والتطهر من الخطيئة وتقوم قصة النبي يونس دليلا على ذلك[33].

ورد عند التميمي[34] في ترجمة أبي الحسن الحائك مايلي : «أخبرني بعض الإخوان أنه خرج مع أبي الحسن الحائك وجماعة من الإخوان خارج مدينة فاس وكان معهم شبكة للصيد، أعني صيد الحوت فأرسلت في الوادي فأخرج فيها حوتا واحدا كبيرا فلما أخذه من حضر سقط من يده في الوادي فكأنهم أسفوا عليه، فأدخل أبو الحسن يده في الماء وأخرجه».

تبين هذه الرواية الارتباط بين صاحب الكرامة وتجدد الحياة، وتفصح عن أنه الوحيد دون غيره الذي يقدر على تجديد الحياة وبعثها.

نفس الرغبة في البعث والتجديد في كرامات أخرى تصور قدرة الولي على تحويل التراب إلى ذهب. ففي رواية عن أحد الصلحاء، ويدعى أبو عمر بن ميكسوط الدغوغي، جاء على لسانه مخاطبا شخصا أراد أن يمنحه علبة مملوءة بالدراهم : «أردت أن آخذ منك ماأحاسب عليه ولو أردت أن تكون داري فضة لكانت ؛ فنظر الرجل إلى جدرانها وقد انقلبت فضة ثم قبض في التراب الذي كان يحفره فإذا هو انقلب ذهبا»[35].

إن عملية تحويل التراب إلى فضة ثم إلى ذهب يعني تحولا باتجاه الأعلى. من

---

(32) **المستفاد**، ص 34.

(33) سورة **الصافات**، آية 144.

(34) **المستفاد**، ص 101 ــ 102.

(35) ابن الزيات، **م.س**، ص 142.

المعدن الخسيس إلى المعدن النفيس، من حياة متواضعة إلى حياة سامية. إن هذه العملية تعكس الرغبة في التسامي وبلوغ الهدف الأرقى الذي يسعى إليه الإنسان[36].

وترمي الرؤية الإصلاحية الواردة في الكرامات إلى تثبيت شخصية الإنسان وتحقيق كمالها. ولذلك، كثيرا مايرد ذكر الشجر في كتب المناقب[37]. والشجرة تعبير عن قمة التطور الروحي. وهي، بثباتها وخصوبتها ودوام اخضرارها وسموها، تعكس هذا المعنى[38].

من كل ماسبق، يتضح أن الخطاب الإصلاحي الذي حملته كرامات الأولياء كان يهدف إلى الخروج من الأزمة عن طريق إلغاء المجتمع القائم وإعادة خلق مجتمع جديد بعد هجرة إلى الحج يصبح بعدها الإنسان في حياة نقية خالية من الشوائب بعد التطهر من أرجاس الحياة القديمة ؛ كما يعني هذا الإصلاح التدرج من الأسفل إلى الأعلى والتسامي نحو الأرقى وبلوغ قمة التطور والكمال.

وفي نفس الوقت، حاولت كتب المناقب والكرامات تبديد كل تخوف قد تخشى عاقبته من طرف من يريد الدخول في هذا العالم الجديد. فحتى السجن الذي كانت تلوح به السلطة هونته الكرامة، بل ألغته من تصوراتها. ففي ترجمة محمد بن عمر الأصم، ذكر التلمساني[39] أنه سجن في مدينة فاس ؛ غير أن الكبل كان يسقط من رجليه كلما حانت أوقات الصلاة، فيخرج من السجن ولايرده البواب إلى أن أطلق سراحه. ومن ذلك يتضح أنها دعوة حارة من طرف المصادر الكرامية للدخول في عالمها الجديد، وتدمير العالم القديم، عالم الأزمة.

رابعا : المحاور الكبرى للإصلاح الوارد في كتب المناقب والكرامات

نعالج في هذه النقطة أهم المحاور التي تضمنها المشروع الإصلاحي الذي صورته

(36) زيعور، م.س، ص 197.

(37) التميمي، م.س، ص 3.

(38) زيعور، م.س، ص 217.

(39) النجم الثاقب (مخطوط)، ص 126.

المصادر المنقبية والكرامية. ومن خلال تجميع مختلف الكرامات يتضح أن هذا المشروع كان يلامس المحاور الآتية :

1) المحور السياسي

تحمل الحكايات الكرامية خطابا سياسيا واضح المعالم، فهي دعوة ضد الظلم والطغيان. كما تستعمل الاستعارة allégorie وتضعها لردع وتوجيه السلطة. وتوظف الكرامة عدة طرق للانتصار على الظلم إما بواسطة الأدعية أو الرؤيا أو تسليط بعض القوى الخارقة كـ «الجنّ» على المستبد. وفي كل الأحوال عبرت الحكاية الكرامية بوضوح عن موقفها تجاه الظلم، إذ ناهضته بدون هوادة. وكان سلاح أصحاب الكرامة متجها نحو عمال المدن أو القضاة أو رؤساء البلد.

وتزخر كتب المناقب بنماذج من هذا القبيل. ففي إحدى الروايات أن أحد الأشخاص جاء إلى عبد الله بن وكريس ـــ أحد الصلحاء ـــ فأعلمه بتهديد عامل علي بن يوسف بالقتل، فطمأنه الولي المذكور ؛ فما مرت مدة قصيرة حتى أصيب بألم قضى على حياته[40].

كما أن عبد الله بن بسام، رئيس بلد سجلماسة في نفس الفترة، منع أبا الفضل النحوي من التدريس في أحد المساجد، فدعا عليه فمات من جراء هذه الدعوة[41]. وبالمثل، دعا على ابن دبوس قاضي فاس «فأصابته أكلة في قرن رأسه انتهت إلى حلقه فمات»[41]. وفي رواية أخرى أن أحد الأولياء، ويدعى تنفيت اليرصجي، دعا على أحد عمال علي بن يوسف وكان هذا العامل قد طالب الناس بما لايستحقون من المغارم، فجاءه كتاب الأمير بعزله[42].

ونلمس في الخطاب السياسي الذي تحمله الكرامة تعاطفا واضحا مع العامة، ففضلا عن الرواية الآنفة الذكر، ثمة رواية ثانية تشير إلى أن والي أزمور أراد قتل جماعة من أهل بلده، فجاءه المتصوف أبو شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي متشفعا، فلم تقبل شفاعته ؛ مما أدى بالولي إلى الدعاء عليه فأصابه وجع شديد.

---

(40) ابن الزيات، م.س، ص 130 ـــ 131.

(41) نفسه، ص 98.

(42) نفسه، ص 99.

فلما قيل للوالي إن الشخص الذي لم تقبل شفاعته هو أبو شعيب، طلب حضوره فشفع في ضحاياه فارتفع عنه الوجع[43]. وتقوم هذه الرواية قرينة على أن العقاب الذي ينشده أصحاب المشروع الإصلاحي يزول بمجرد زوال الظلم.

وورد عند التميمي[44] أن جماعة من الفقهاء شكوا إلى الولي أبي الربيع بأن أحد أصحابهم سجن طغيانا من طرف أحد الظلمة فدعا عليه ولم يبق سوى ثلاثة أيام حتى توفي «من غير مرض ولاحدث عليه».

كما حملت كتب المناقب والكرامات نبرة عدائية تجاه جباة الضرائب سواء في المدن أو البوادي، معتبرة ذلك عاملا من عوامل ترسيخ الأزمة، ووظفت الكرامات للدفاع عن الفقراء الذين كانوا يرزحون تحت نير الضرائب الباهظة. وفي هذا الشأن يذكر ابن الطواح[45] أن الولي الكبير سيدي أبا مدين كان يخدم الجن «ويسلطهم على الظلمة بالبوادي، فلايزال الضعفاء ينتصفون ببركته». ونفس الشيء يقال عن جباة الضرائب في المدن ؛ إذ تذكر بعض الروايات أن بعض تجار وهران قدموا إلى المغرب ولم يؤدوا الضريبة، فمنعهم السلطان الموحدي من الرجوع إلى وهران، لكنهم تمكنوا من الإفلات بفضل كرامة أبي العباس السبتي[46].

وحتى في المعاملات الاجتماعية، حرضت الحكاية الكرامية على محاربة الجور والتعدي على حقوق أملاك الغير، وصاغت ذلك عبر رؤيا تقنع الظالم برد الحق إلى نصابه.[47]

ولانعدم من القرائن مايدل على أن الخطاب السياسي الذي تضمنته الكرامات كان موجها كذلك إلى السلطة : فصاحب الكرامة «العارف بأحوال السياسة» يقدم النصح للأمير، فإذا لم يسمع نصيحته كان ذلك إيذانا بنهاية دولته[48].

(43) **نفسه**، ص 151.

(44) **نفسه**، ص 187 ـــ 188.

(45) **المستفاد**، ص 106.

(46) **سلك المقال لفك العقال** (مخطوط)، ص 28.

(47) **أخبار أبي العباس السبتي** (مخطوط)، ص 101.

(48) ابن الزيات، **م.س**، ص 239.

وأحيانا ينتصر الولي على بعض الأمراء الذين انبهروا بكراماته فيتحولون من حياة البذخ والترف إلى حياة الزهد والتقشف[49]. وهذا الانتصار هو انتصار للمشروع الذي يطمح إليه كل من اندرج في العالم الصوفي.

وتوضح كتب المناقب والكرامات صورة أخرى للخطاب الموجه للفقهاء، أحد الأطراف المسؤولين عن الأزمة. فمن خلال إحدى كرامات أبي العباس السبتي، نعرف أن الفقهاء تآمروا عليه وكتبوا عقدا يشهدون فيه بزندقته ؛ مما جعل السلطان الموحدي يرسل في طلبه. فلما حضر، أمر أن يسمع العقد بنفسه ؛ فإذا به يتحول عند القراءة ليصبح كل مايتضمنه شكرا وثناء إذا ما صحت الرواية[50].

وتشهد كرامة أخرى وردت عند التميمي أن أحد المتصوفة كان يدرس بدكالة حتى طبقت شهرته الآفاق، وحاول أحد الفقهاء إفحامه ؛ فلما وصل مجلسه، وجد نفسه عاجزا عن الكلام[51].

كما وظفت كرامات أخرى عاش أصحابها في العصر المرابطي ؛ غير أنها كانت تهدف إلى تزكية الخطاب السياسي الآنف الذكر[52]. ولعل هذه الكرامات وغيرها، بما تحمله من صور الصراع بين الفقهاء وقوى التصوف وانتصار هؤلاء، مايدل على تجذر الأزمة وعزم كتلة المتصوفة على الانتصار وقيادة المعركة بنجاح.

وتحمل كرامة الأولياء أيضا بعداً أساسيا يعبر عن عمق الأزمة والدعوة لتجاوزها من خلال الدعوة إلى وحدة المغرب وتقزيم كل عوامل الفتنة والفرقة. شفيعنا في ذلك نص يتحدث عن شخص يدعى وسنوس ابن موسى كان يجمع بعض المتمردين، فيثير الفتن بين القبائل ويشعل بينهم فتيل الحروب، فشكاه الناس

(49) ورد في ترجمة أبي زكريا يحيى بن محمد الجراوي أنه عندما كان تاشفين بن علي قاصدا وهران لمتابعة جيش الموحدين، نصحه هذا الأخير بعدم النهاب مخافة هلاكه. غير أن الأمير لم يسمع نصيحته، فقال أبو زكريا : «سبحان الله، هذا الرجل لايرجع إلى هذه البلاد وقد انقرضت دولته». انظر **التشوف**، ص. 138.

(50) **نفسه**، ص 123، 250، 254.

(51) مجهول، **مناقب الشيخ أبي العباس السبتي**، (مخطوط)، ورقة 101 وجه.

(52) التميمي، **م.س**، ص 140.

إلى أحد الصلحاء، فدعا عليه ؛ فما هي إلا مدة حتى بعثه علي بن يوسف مكبلا في أغلاله إلى ميورقة(53).

وَصَاحَبَ هذه الدعوة إلى وحدة الأمة دعوةٌ للدفاع عنها ضد خطر «دار الحرب».

فكانت الكرامة هنا تلعب دور التبشير بانتصار المغاربة في المعارك الحاسمة التي خاضوها ضد القوى المسيحية(54) والمشاركة فيها(55) أو المساهمة في افتكاك أسرى المسلمين. وقد ورد بهذا الصدد بعض الكرامات التي تصب في هذا المعنى(56). وكثيرا مااستغلت السلطة كرامات الأولياء لإبعاد الأخطار المحدقة بها(57).

من كل ما سبق يتضح أن الكرامة كانت تحمل خطابا سياسيا حاول فرض نفسه بشتى الوسائل، وهو خطاب مناهض لظلم السلطة وأعوانها من الفقهاء، وعلى العكس فإنه كان يعكس تطلعات الفئات الدنيا كما كان في الوقت نفسه دعوة لوحدة البلاد وتراص صفوفها والدفاع عنها ضد الأخطار الأجنبية.

2) المحور الاقتصادي ــ الاجتماعي

إذا كنا لانملك من النصوص مايكفي لتشريح الكرامة وقراءة خلفيتها الاقتصادية ــ الاجتماعية، فلا مناص من وقفة متأنية عند النصوص المتاحة. فمن خلال تلك النصوص يتضح أن المجتمع الذي صورته المصادر الكرامية هو مجتمع

---

(53) انظر ابن الزيات، **م.س.** ص 145.

(54) **نفسه**، ص 151.

(55) التادلي، **المعزى**، ورقة 97 وجه.

(56) التلمساني، **م.س**، ص 184. ويذكر أن القراصنة المسيحيين أخذوا أحد الأولياء وحملوه إلى سفينتهم، وبمجرد ماوضعوه فيها توقفت السفينة عن السير، فعرفوا أنها بفضل كرامته وأرادوا إطلاق سراحه فلم يشأ إلا إذا أطلق معه سراح جميع من في السفينة من الأسرى المسلمين فتم له ذلك. انظر كذلك ابن مريم، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، طبعة الجزائر، 1908، ص 112.

(57) هناك رواية تذكر بأن الخليفة عبد المومن بن علي استغل كرامة المتصوف أبي يعزى لكي يرهب بها قبائل بني هلال وبني سليم وفدت عليه. انظر **المعزى**، ورقة 53.

خال من التناقضات يعيش فيه الإنسان مع الحيوان والنبات في اتحاد طبيعي لاتسوده العلاقات العدوانية (بين الانسان والحيوان المفترس مثلا)[58]. والكثير من الكرامات الواردة في تلك المصادر تكشف النقاب عن التعاطف المتبادل بين الإنسان والحيوان في ذلك العالم الصوفي : فهذا متصوف يربض أمامه أسد ويمسح عنه بيده ويفتل أذنيه دون خوف أو وجل. وهذا أبو يعزى ــ الولي الذي يشار إليه بالبنان ــ يمسح بيده وهو طريح فراش المرض على ثور، وهذا الأخير يلحس جسده بلسانه[59].

بل حتى الحيوانات المتنافرة تذوب فيما بينها العلاقات العدوانية. ففي رواية عن أبي يعزى الآنف الذكر أن وفدا من مريديه وفدوا عليه ؛ فلما وصلوا، تركوا حميرهم على بعد مسافة من منزل شيخهم. وعندما خرجوا من عنده، وجدوا سباعا رابضة إلى جانب حميرهم، فلا الحمير نفرت من السباع، ولا السباع وثبت على الحمير[60] : إنه مجتمع يحس فيه الكائن بالطمأنينة والأمان والسلم.

ولم يقتصر الاتحاد في المجتمع الذي صورته كتب المناقب والكرامات على الإنسان والحيوان، بل تعدته إلى اتحاد الإنسان بالنبات والطبيعة إلى درجة أن نظرة الإنسان وعاداته تتغير تجاه المألوف : فعسلوج الكلخ والدفلى التي تحتوي على سموم تصبح حلوة المذاق لكل من دخل العالم الذي نادى به الأولياء[61]. ولدينا نص هام فحواه أن النخلات التي كانت توجد ببحيرة الرقائق بمراكش شاركت في جنازة أحد الصالحين[62]. مما يؤكد هذا الاتحاد العميق في المجتمع الذي كان يطمح إليه مؤلفو كتب المناقب. لكن ماهي المثبطات التي كانت تحول دون بناء هذا المجتمع الأمثل ؟

إن إلقاء نظرة سريعة على الحكايات الكرامية تبين أن مؤلفيها أرجعوا مسؤولية ذلك إلى المال، ومن ثم صبوا عليه جام غضبهم. وبما أن المال والثروة يُشكلان

(58) ابن الزيات، ص 172، 126، 342.

(59) **نفسه**، ص 231.

(60) **نفسه**، ص 217.

(61) العزفي، **دعامة اليقين** (مخطوط)، ص 114.

(62) ابن الزيات، **م.س**، ص 217.

حجر الزاوية في تشكيل البنية الاجتماعية فمن الأولى أن نتساءل عن موقفها ــ كتب المناقب ــ منها وكيف رأتها أساسا للأزمة.

من خلال ماورد فيها من كرامات، نستشف كره الأولياء للمال. فهو حسب تعبيرهم «أوساخ الناس»[63] تارة و«الشياطين»[64] تارة أخرى، وهو مايفسر رفضه وعدم قبوله ولو كان لهم حق فيه[65].

وفي مقابل ذلك، فإن الفكر الكرامي يصور المال الخاص بعالمه، وهو مايسمى عنده «بالدراهم الطرية»[66] التي توجد في كل موضع : في الهواء[67] أو تحت السليخة[68]، أو تخرج من الفم[69].

ولعل هذا مايبين أن الفكر الكرامي كان يستبدل مال الإنسان بمال الله الذي لايفنى ويوجد في كل مكان.

غير أن هذا المال يجب أن يسخر في خدمة الفقراء ومواساة المحتاجين. ذكر ابن الزيات[70] أن رجلا مستضعفا جاء عندَ أحد الأولياء وشكا له عدم قدرته على اشتراء أضحية العيد، فمد هذا الأخير يده وقبض في الهواء ومده بدراهم طرية جديدة.

وقد كان هاجس الصدقة والإحسان موضوعا رئيسيا في كرامات الأولياء. ولدينا بهذا الخصوص نصوص كثيرة تصب كلها في وجوب أخذ أموال الأغنياء والتصدق بها على المستضعفين وعدم امتلاك «الفائض» أو مايزيد عن الحاجة. فقد ذكرت إحدى الروايات الكرامية أن جماعة من المريدين اشتروا خبزا وتينا، وبقي

---

(63) **نفسه**، ص 247.

(64) **نفسه**، ص 211.

(65) **نفسه**، ص 111. ويسرد رواية مؤداها أن أبا محمد عبد السلام التونسي جاءته أخته من تونس بألف دينار، وقالت له هذا ميراثك من أخيك، فرفض قبولها.

(66) التادلي، **المعزى** (مخطوط)، ورقة 102 وجه.

(67) ابن الزيات، **م.س**، ص 131.

(68) **نفسه**، ص 273.

(69) **نفسه**، ص 197.

(70) **نفسه**، ص 131.

من التين بقية فأخفوه تحت النبات، وعندما وصلوا إلى شيخهم علم «بقلبه» ذلك فأنَّبهُم قائلا : «هلا تركتموه على الطريق يأكله ابن السبيل ؟»[71].

وفي رواية أخرى أن شخصا كان يملك درهما، فذهب إلى السوق لقضاء نفقاته فقابله مسكين، فهمَّ بإعطائه قيراطا وإنفاق القيراط الآخر ؛ غير أنه رده إلى جيبه، فاكتشفه أحد الصالحين «بحسه» فأمره بدفع القيراط إلى الفقير[72].

وقد وظف ابن الزيات شخصية أبي العباس السبتي في هذا المجال فألف عنه سيرة تدور كلها حول الصدقة والإحسان[73] التي كانت تفيض بها كتب المناقب والكرامات. فقد كان أبو العباس السبتي يطوف في أسواق مراكش ويحث الناس على الإحسان[74]. ومن بين الكرامات الواردة في السيرة المذكورة والتي ترمز إلى الحث على الصدقة أن أبا العباس لم يستسغ طعام العشاء الذي قدمه له أهل بيته ولم يأكل منه قط، وقد تبين أنه رفضه تناول الطعام كان بسبب امرأة مسكينة وجدها أهل الدار نائمة بجانب باب المنزل تتضوَّر جوعا[75]. وفي ذلك ماينهض حجة على أن المسألة الاجتماعية والتخفيف من حدة التمايزات الطبقية وخلق مجتمع متماسك والتخفيف من عبء الفئات المستضعفة كان واردا في كتب المناقب والكرامات كرد فعل ضد الأزمة التي كرست الفروقات الاجتماعية. وهي إذ تعمق قيمة الصدقة وتدافع عنها، فإنها تحاول أن تؤمن للجائع أجرا لفظيا وتبارك المكرم وتكافئه بأن تجعل مايتصدقه يظهر بديله فورا.

وفي الوقت نفسه، حاولت الكتب الكرامية أن تخفف عن الفقراء بالتمنيات والرؤى والأحلام[76] وإبراز عدم جدوى الطعام والترف، فتتحول حينئذ إلى

(71) **نفسه**، ص 302.

(72) **نفسه**، ص 288.

(73) ابن الزيات، **أخبار أبي العباس السبتي**، حققه الأستاذ التوفيق على هامش **كتاب التشوف**.

(74) **نفسه**، ص 452.

(75) **نفسه**، ص 466.

(76) من ذلك ماجاء عند ابن الزيات : أن رجلا يأكل اللحم منذ مدة فيرفع صوته بالدعاء، فإذا برجل يقرع باب داره ومعه شاة سمينة. (انظر **التشوف**، ص 301). وهناك رجل آخر عسر عليه في عام مجاعة أن يجد قرص شعير فينام في الليل ويرى في المنام أنه أوتي بقصعة من ثريد فيأكل حتى يسأم وفي الصباح يجد نفسه شبعانا. انظر : التيمي، **المستفاد**، ص 49 ــ 50.

كرامة من الحكايات التي تمجد الفقر وتقهر النفس. ولذلك غالبا ماركَّزت على موضوع الموت، وعملت على الربط بين الدنيا والآخرة. فقد ورد في كتاب **التشوف** أن رجلا من أهل سلا بنى دارا وتأنق في تشييدها، فدخل عليه أحد الصالحين، فسأل رب الدار حول عدم تركه مدخلا للنعش من تعاريج الفصلان[77]. فمن خلال هذه الرواية يتأكد أن كتب المناقب والكرامات كانت تربط بين الدعوة إلى التخلي عن الثروة والجاه وإبراز الدنيا كمعبر نحو الدار الأخرى، وذلك عن طريق تقريب الموت إلى الأذهان ؛ وهذه ظاهرة تستحق الالتفاتة، لأن كثيرا من الحكايات الكرامية ركزت على معرفة ساعة الموت واستساغته وتسهيله. لماذا ؟

يبدو أن الانتصارات الوهمية التي تحققها الكرامة في عالمها، وبالتالي فشلها في بناء المجتمع المثالي الذي تبنته يجعلها تهيِّئُ الأذهان للموت، والعمل على تنظيم الحياة الثانية وإقامة علاقات مع الموتى عبر الأحلام والرؤى وإعداد النفس للرضى بالقادم. فالكرامة تجعل الإنسان دائما على شفا حفرة من الموت، بل تستعجلها لتثبت في نفسه صلاح توجهه نحو طلب الانعتاق من العالم الحسي. وهكذا نجد الكرامات تبين أصحابها عارفين بيوم موتهم أو يوم موت غيرهم. ففي ترجمة أبي العباس أحمد بن محمد بن يوسف أنه طلب من أحد أصحابه أن يحفر له قبرا ؛ فلما سأله عن سبب ذلك، أجابه بأنه سيموت في يوم الغد وتحققت نبوءته فعلا[78]. وثمة رواية أخرى مفادها أن أحد الأولياء أخبر زوجته بأنه سيموت بعد خمسة أيام فكان كذلك[79]. وهنالك من كان يهيئ كفنه ويعلم ساعة موته[80].

وتظهر الكرامة رغبة الولي في الموت، فهو يفضل عدم تناول الدواء لأنه يحب الموت[81]، وكثيرا مايموت وهو يتبسم[82] عربونا على استساغته للموت. فهل يعني ذلك محاولة فردية للخروج من الأزمة ؟

(77) ابن الزيات، **التشوف**، ص 304.

(78) **نفسه**، ص 166، 313.

(79) التميمي، **م.س**، ص 4.

(80) **نفسه**، ص 72.

(81) العبدوني، **يتيمة العقود الوسطى**، مخطوط، ص 397.

(82) ابن الزيات، **م.س**، ص 313.

مهما كان الأمر، فإن فكرة الموت التي ركزت عليها الكرامات لها علاقة وثيقة بالأزمة.

وهناك جانب اجتماعي آخر حددت كتب المناقب والكرامات موقفها منه، وهو الطب الشعبي الديني. ويتمثل في قدرة الأولياء على إبراء المرضى الذين عجز الأطباء عن إشفائهم. ذكر ابن قنفذ[83] أن ابنة أصيبت بمرض البرص، فحملها والدها إلى أطباء فاس دون جدوى، فأشير عليه بأحد أولياء ناحية مكناسة ويدعى أبو تميم الذي تمكن من استئصال مرضها عن طريق المسح بريقه على موضع البرص، وبدون مقابل، باستثناء «الفتوح» الذي هو ثمن رمزي. وتكشف هذه الرواية عن دعوة صريحة إلى طب مجاني في مجتمع تصاعد فيه الغلاء والفقر والجفاف[84] واستفحلت أزمته وكثرت فيه البطالة.

من كل ماتقدم يتضح أن كتب المناقب والكرامات كانت خطابا يطمح إلى تحقيق نوع من التوازن الاجتماعي الذي أفقدته الأزمة. ومن ثم فإن موقفها كان انعكاسا أمينا للأزمة الاجتماعية التي تجذّرت في بلاد المغرب في أواخر العصر الموحدي.

3) المحور الأخلاقي

لاجدال في أن مؤلفي كتب المناقب والكرامات عاشوا في فترة تردت فيها السلوكات الأخلاقية، وانعدمت فيها القيم والمباديء، وكانوا يصبحون ويمسون على الفساد والميوعة التي استشرت في أواخر العصر الموحدي. لذلك بادروا إلى التعبير عن إدانتهم لهذا الوضع من خلال سرد كرامات الأولياء والصالحين، مستعملين في ذلك عنصرا هاما يدخل ضمن عناصر الكرامة وهو إمكانية تنبؤ الولي بما تبطنه نفس الإنسان، وهو مايعبر عنه بـ «المكاشفات» أو «الرؤية بالقلب». فالولي له من القدرة الخارقة مايجعله قادرا على استكشاف أسرار الناس والوقوف على

---

(83) **أنس الفقير**، ص 31 — 32.

(84) فضلا عن الأزمة الاقتصادية التي سبق الحديث عنها، نلاحظ تكون الكرامة بالنشاط الاقتصادي من خلال مايتأكد من ارتباط كثير من الكرامات بمواسم الجفاف والاستسقاء من طرف أصحاب الكرامات.

فضائحهم الأخلاقية التي يصرون على كتمانها. والحكايات الكرامية الخاصة بهذه الحالة دارت حول الولي أبي يعزى الذي اشتهر بمكاشفة الواردين عليه، فيصرح لأحدهم بأنه زان، وللآخر بأنه سارق، ولثالث بأنه كاذب[85] وهكذا دواليك. وفي ذلك دعوة صريحة إلى التحلي بالمثل العليا التي ينشدها جامعو الكرامات.

ولانعدام من روايات «المكاشفات» مايؤيد هذا التخريج : فبتجميعها يتضح أنها تصب في قالب أخلاقي، كالحفاظ على الأمانة[86]، وتجنب الخيانة الزوجية[87]، وعدم تدليس الدراهم[88]، واجتناب الغش في العمل[89]، والابتعاد عن السرقة[90]، والإقلاع عن شرب الخمر[91].

كما أن كتب المناقب غالبا ماتصبح أسلوبا تعليميا ووعظيا لمجتمع طغت فيه المناكر وتفشت فيه الرذائل فتتدفق فيها الموعظة والحكم[92]. كما وظفت لهداية المنحرفين، كاللصوص ؛ إذ يذكر التميمي أن لصا حاول أن يسلب من أحد الصلحاء كساه، لكنه تحول بكرامة هذا الصالح من قاطع طريق إلى متصوف زاهد عابد[93]. ونجد رواية كرامية شبيهة بها عند ابن الزيات كذلك[94].

كما عبر الفكر الكرامي عن دعوته إلى التطهر وإقامة الصلاة[95]، والبحث عن

---

(85) التلمساني، **النجم الثاقب** (مخطوط)، ص 194.

(86) ابن الزيات، **م.س**، ص 238، 239.

(87) **نفسه**، ص 214 **المعزى**، ورقة 52 ظهر.

(88) **نفسه**، ص 146.

(89) **نفسه**، ص 146.

(90) التادلي، **المعزى**، ورقة 52 ظهر.

(91) ابن الزيات، **م.س**، ص 368.

(92) التميمي، **م.س**، ص 39. ويورد في ترجمة أبي إسحاق إبراهيم مايلي : (قال محمد : «وصلت إليه يوما زائرا، فوجدته جالسا، فسلمت عليه وقلت له : «أوصني ياسيدي !»، فقال لي : «يامحمد ! العمر ثلاث ساعات : فساعة مضت عندك لاتنجبر، وساعة تنتظرك لا تعلم هل تدركها، والساعة التي أنت فيها فاحفظها واعمرها بالطاعات تربحها».).

(93) التميمي، **م.س**، ص 60 — 61.

(94) **التشوف**، ص 309.

(95) **نفسه**، ص 368.

طلب العلم[96]، والتصدي لمن يحاول منع نشره بالطريقة التي ينشدها أصحاب الكرامات[97].

وبذلك يمكن القول إن كتب المناقب أصبحت جانبا تعليميا ووعظيا تربويا ينقل للقاريءِ والمستمع بواسطة الحكايات الكرامية نصائح وإرشادات للسلطة وسمو الفضائل مثل الكرم والإيثار والتضحية والوفاء للأفراد العاديين.

نستخلص مما سبق أن الجانب الأخلاقي شكل نصيبا هاما في المشروع الإصلاحي الذي تصورته كتب المناقب والكرامات للخروج من مأزق الأزمة. ولعل من السهل ملاحظة الترابط بين الإصلاح السياسي والاقتصادي ــ الاجتماعي والأخلاقي، مما يعكس النظرة الشمولية التي تبنتها مصادر الكرامات وطموحها لبناء المجتمع الأكمل والجسد الأسلم، انقيادا للقيم التي سطرتها لتجاوز الأزمة.

ملاحظات وتقييم

عالجنا في هذا البحث المتواضع موقف كتب المناقب والكرامات من الأزمة التي تجذَّرت في المغرب في أواخر الحكم الموحدي. وعلى الرغم من أهمية هذا الموقف وماتبناه من «حلول» لمجابهة الأزمة واجتثاث جذورها، فإنها كانت تحمل في طياتها بعض السلبيات في البديل «الإصلاحي» الذي تصورته. ويمكن الوقوف على ذلك من خلال رصد الملاحظات التالية :

1) إن البديل الإصلاحي الذي عبرت عنه كتب المناقب لم يرق إلى طرح حل شمولي وجذري للأزمة. بل اكتفى بطرح حلول فردية ومؤقتة. نتلمس ذلك من خلال إحدى الروايات ذات الطابع الاجتماعي، وملخصها أن فقيرا اجتمعت عليه ديون كراء ماقيمته مائة دينار في عشرة أعوام. فكيف عالجت الكرامة هذه المشكلة الاجتماعية ؟ تقول الرواية إنَّه نام، وفي الصباح سمع قارعا يقرع الباب،

---

(96) **نفسه**، ص 137.

(97) ابن مريم، **م.س**، ص 300. ويذكر في روايته عن المتصوف أبي الفضل النحوي مايلي : «دخل قاضي الجماعة يوما في الجامع وأبو الفضل يقريء الطلبة، فسأل القاضي عن الحلقة، فأخبر، فأمر بإبطال الدرس فقال أبو الفضل : «اللهم كما تسبب في إماتة مجلسنا فأرنا فيه العلامة...».

فإذا برجل ناوله مائة دينار وانصرف عنه فأخذها منه وبعث بها إلى صاحب الدار[98]. فعوض أن يعالج الطرح الكرامي المسألة بنيويا، اكتفى بمعالجتها بكيفية مؤقتة ارتبطت بتراكم ديون هذه الأعوام العشرة فقط لتتكرر المشكلة من جديد. كما أنها طرحت بكيفية فردية، لأن آلاف الفقراء كانوا في نفس الوضعية. فالحلول في الكرامات اهتمت بتحرير الفرد لاتحرير المجتمع.

2) إن البديل (الإصلاحي) الذي طرحته كتب المناقب والكرامات تميز بطروحه الانهزامية : تمجيد الفقر، قهر النفس، تحقيق الرغبات بالتمنيات، استساغة الموت. وكلها مظاهر تبرز عجز كتلة المتصوفة عن مجابهة الأزمة بالطرق الممكن الانتصار بها عليها.

3) يلاحظ أن «العقوبات» التي كانت تتوخاها كتب المناقب كانت موجهة بالأساس إلى عمال أو رؤساء البلدان، بينما ظلت السلطة بمنأى عن «دعاء» الأولياء. ومن هذه النتيجة يمكن إبداء ملاحظتين :

* هناك، من ناحية، إرجاء لمحاكمة السلطة المسؤولة المباشرة عن الأزمة. صحيح أن الكرامة كانت تبرز رغبة الولي في توجيه السلطة أو تحريرها بواسطة استقطابها إلى عالم التصوف ؛ لكن ذلك كان «يسكن» الوضع أكثر مما يعمل على تغييره، ويلغي مسؤولية السلطة في تكريس الأزمة.

* ومن ناحية أخرى، فإن الفكر الكرامي اعتمد في محاربته للجور بالاتكال فقط على عقاب الله. وهذه المناهضة للظلم لاتقوم على العقل، ولا على اعتماد الجماعة والطرائق المختلفة أو الواقعية.

4) التصور الإصلاحي الذي قدمته كتب المناقب والكرامات للخروج من الأزمة يتسم بتطرفه. فهو يريد أن يبعث مجتمعا جديدا، ويدمر المجتمع القديم، ويلغي المادة نهائيا، ويقيم علاقات جديدة لاتسودها العدوانية والصراع، وبذلك فإن هذا التصور الإصلاحي يصبح فوق المجتمع، وفي مستوى خاص أعلى من مستوى الإصلاح نفسه.

---

(98) ابن الزيات، **م.س**، ص 147 ؛ وانظر رواية مشابهة عند التميمي حول كراء حانوت في كتاب **المستفاد**، ص 109.

5) وفي الوقت الذي يدعو إلى بعث مجتمع جديد، فإنه لايلغي السلطة، بل يكرس وجودها فيدخل في تناقضات واضحة.

6) إن التصور الذي حملته كتب الكرامات يتسم كذلك بالمثالية والتحليل التخيلي. لقد حاولت هذه المصادر أن تمدنا بصورة مصغرة عن خصائص الذات المغربية ونمطها الفكري ــ الاجتماعي، فصورت مجتمعا خاصا يقوم على الرؤية المثالية وقدمت البديل الخيالي الذي يحافظ على توازنها وتجاوبها مع حقلها الاجتماعي ووضعها السياسي، وكل مالم يتوفر للفرد على الصعيد العملي كانت توفره الكرامات على المستوى الخيالي.

7) إن البنية الأساسية في الحلول التي طرحتها كتب المناقب والكرامات لتخطي الأزمة هي ذات طبيعة وجدانية. أما دور العقل فيها، فيكاد ينعدم. فالفكر الكرامي فكر غير نقاشي ولاعقلاني، والعاطفة فيه أقوى سلطة من العقل.

8) إن البديل «الإصلاحي» الوارد في كتب المناقب والكرامات ذو وظيفة تصريفية فقط : ينفس ويحاول أن يفرج عن المكبوتات السياسية، ولكنه لايعطي حلا مقنعا وجذريا.

يتبين من الملاحظات الواردة أعلاه أن التصور «الإصلاحي» الذي جاءت به القوى الصوفية في القرن 6 و7 هـ كان يحمل في أحشائه عوامل مضادة لسيرورته وتطوره، وهذا مايفسر فشله الذريع في أخذ موقع متميز في الخارطة السياسية. ولعل هذا يعزى كذلك إلى افتقاره إلى سند الجهاد. فبالرغم من أن بعض النصوص تسمح بالقول بأن فكرة الجهاد ضد «دار الحرب» كانت واردة عند بعض الأولياء، فإن هذا المجال ظل شبه جاف، وهو نفس المجال الذي يؤدي وُلُوجُه من طرف قوى التصوف في مطلع العصر الحديث إلى أخذ زمام المبادرة وتحقيق حلم مشروع المتصوفة السياسي.

صفوة القول هو أن كتب المناقب والكرامات تعد بنات شرعيات للأزمة، ولدت من رحمها، وفي أحضانها ترعرعت، وعبرت عن تجلياتها بطريقة أو بأخرى،

كما رسمت طروحات لتخطيها وبناء المجتمع السياسي الأمثل الذي كانت تراه بإيجابياته وسلبياته.

وإذا كنا قد طرقنا مثل هذه الإشكالية التاريخية، فإن طموحنا ينحصر في إثارتها فحسب. ولاشك بأن ثمة قضايا أخرى وتساؤلات عميقة مرتبطة بهذا الموضوع لم نصل بعد إلى الإجابة النهائية عنها. غير أن الإيمان بأن نتيجة كل بحث ماهي إلا بداية بحث جديد، سيشكل ــ دون شك ــ دعامة لأبحاث مستقبلية.

التأريخ والأزمات في الأندلس
(قضية المعتضد بن عباد وابنه إسماعيل)

امحمد بن عبود
كلية الآداب ــ تطوان

يعتبر عهد دول الطوائف غنيّا بالمؤرخين المتميزين بقدر ماكان مليئا بالأزمات العميقة ذات الأبعاد المتعددة. تبدو الكتابة التاريخية المعاصرة لعهد الطوائف من جهة، والأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية خلال نفس الحقبة التاريخية من جهة ثانية أمرين مختلفين لاعلاقة بينهما ؛ إلا أنّ الربط بينهما أسهل بكثير ممّا يبدو في الوهلة الأولى. ألا تحتاج الأزمات إلى من يفسّرها ويحلّلها ؟ أليس أولئك الذين يعايشون الأزمات بحاجة ماسّة إلى فهمها وتحليلها وتفسيرها نظرا لكونها تمسهم مباشرة في حياتهم اليومية كما تمس تطوّر المجتمعات التي ينتمون إليها ؟ بل ربّما يمكننا أن نذهب أبعد من هذا لنقول إن الأزمات تخلق التأريخ الجيّد بقدر مايساهم هذا التأريخ في تحديد طبيعة الأزمات ودوافعها وخلفياتها، وبالتالي هناك ارتباط وثيق بين الأزمات وذهنية المؤرخين المعاصرين لها والمتأخرين عنها على السواء. لهذا، فإن فهمنا للأزمات الواقعة في العصر الوسيط مرتبط بفهمنا للمؤرخين الذين تطرّقوا لها، سواء تعلّق الأمر بكتاباتهم التأريخية أم بذهنياتهم ؛ والعكس لايقلّ صحّة. إن لم ينطبق هذا التفكير على جميع الأزمات وعلى جميع المؤرخين الذين تطرقوا لها، فإنه ينطبق تمام الانطباق على أزمات عصر الطوائف ومؤرخيه.

يعتبر مصطلح «عصر الطوائف» مرادفا لمفهوم «الأزمات» باعتباره عصرا مليئا بالأزمات والصراعات. إننا نربطه تلقائيا بالتقسيم السياسي إلى دويلات طائفية متطاحنة، وبالتخريب العسكري في الأندلس، وبانطلاق التوسّع المسيحيّ على حساب التراب الأندلسي، وبالتضخّم المالي وتسرّب الأموال من الأندلس إلى

المالك المسيحية في شمال إسبانيا، وبالجزية المالية التي فرضت على ملوك الطوائف، وبالضرائب الثقيلة والمخالفة للشريعة الإسلامية التي فرضها ملوك الطوائف على رعاياهم. كما أننا نربط كلّ هذه التطورات بالأزمات التي نتجت عنها، فمنها مايكتسي طابعا سياسيا كالثورات على عدد من ملوك الطوائف، نذكر من بينها ثورة ابن عمار على المعتمد بن عباد حاول أن يستولي على مرسية وثورة مؤمّل على عبد الله بن بلقين حاكم غرناطة ؛ وأزمات انتقال الحكم داخل دولة طائفية معينة ؛ ومنها الأزمات الاقتصادية، كثورة اليهود في مدينة ليسانة الناتجة عن إثْقال عبد الله بن بلقين حاكم غرناطة لسكان ليسانة بالضرائب ؛ ومنها الثورات التي يطغى عليها الطابع الاجتماعي رغم شملها لأبعاد أخرى نذكر من بينها احتجاج عامة اشبيلية وخاصيتها نتيجة سجن اشبيليّ أندلسيّ، لأنه ضرب يهوديا في السوق بدعوى أنّ هذا الأخير سبّ الرسول ﷺ. ونذكر منها أيضا قيام عامة غرناطة على يوسف بن النفرالة الذي استبدّ بالسلطة التي ورثها عن أبيه بصفته وزيرا في ظلّ حكم بني زيري. ومنها أيضا قيام أهل دولة طائفية صغيرة على حاكمها الطاغية الذي يسمي نفسه ملك الملوك. وربما كانت أخطر الأزمات التي واجهت ملوك الطوائف تلك التي عرفوها عندما فشلوا في محافظتهم على حكمهم بسبب ضغوط مختلفة أخفقوا أوّلا في حصر تقدّم ألفونسو السادس وجيوشه في قلب الأندلس، ثم أخفقوا بعد ذلك في معارضة قرار يوسف بن تاشفين لضمّهم إلى حكمه ومواجهته، فسقطوا أمامه الواحد تلو الآخر في ظرف سنوات معدودة. إن لائحة الأزمات التي عرفتها الأندلس خلال عصر الطوائف طويلة، لأنه عصر الأزمات بالدرجة الأولى، ولأنه من أكثر العصور التي تحوّلت إلى رمز للأزمات.

ويتميّز التأريخ الأندلسي في عصر الطوائف، سواء المعاصر منه أم المتأخر، بالطّرافة والتنوّع والابتكار والإبداع. وممّا يمتاز به هذا التأريخ أنّه يعكس الواقع الأندلسيّ وأزماته بقدر مايصوّر لنا المؤرخين الذين تطرّقوا لذلك التاريخ ومناهجهم التاريخية وميولاتهم المختلفة وأمزجتهم وذهنياتهم. لقد تطرّق الدارسون مؤخرا لعدد من الأحداث والتطورات والظواهر والأزمات التي عرفها عصر الطوائف من جهة، ولعدد من المؤرخين البارزين الذين تطرقوا لها من جهة ثانية. وإذا كان معظمهم قد تطرق أساسا لكتابات هؤلاء المؤرخين التاريخية — أي

لمناهجهم ـــ ، فقد تطرّق بعض الدارسين حديثا لتحليل ماوراء النصوص التاريخية من تأويلات ونوايا وخفايا. ولم يكن ذلك ممكنا بطبيعة الحال إلا بفضل جودة التأريخ الأندلسيّ في عصر الطوائف، وانفراده بخصائص ومميزات لم يعرف لها مثيل آنذاك سواء في إسبانيا المسيحية أم في أوربا عموما أم في المغرب والعالم الإسلامي بصفة عامة.

إنّ المجال لايسمح لنا هنا بطرح هذه القضايا بالتفصيل، رغم أنّها معقّدة وتحتاج فعلا إلى الدراسة المطوّلة. وسوف نكتفي بمناقشة مثال واحد لمؤرخ أندلسيّ ولطريقة معالجته لأزمة واحدة. إنّ هذا الاختيار لن يمكّننا من فهم الأزمات في عصر الطوائف فهما شموليا، كما أنّه لن يمكّننا من الخروج بتصوّر شامل للتأريخ الأندلسيّ ولذهنيّة المؤرخين الأندلسيين في تطرّقهم لأزماتهم ؛ كما أنّه لن يعرّفنا بشخصيّة عدد من هؤلاء المؤرخين. ومع ذلك، فإنّ تحليلنا لحالة معيّنة يمتاز بتحديد جوانب معيّنة لايمكن الوصول إليها عند معالجة المواضيع الشمولية.

سوف نحاول فيما يلي أن نتطرّق لحدث نعتبره طريفا وذا أهمية تاريخية، نظراً لكونه يعكس الأزمة السياسية وأزمة السلطة في الأندلس خلال عصر الطوائف. يتعلّق الأمر بقيام إسماعيل بن عباد على أبيه المعتضد بن عباد حاكم اشبيلية واغتيال هذا الأخير لابنه المذكور. لقد اهتم المؤرخون الأندلسيون بهذا الحدث المفجع ؛ وسوف نحاول أن نطرح مسألة ربطه بالأزمة السياسية في الأندلس وبمعالجة المؤرخين الأندلسيين له في إطار هذه الأزمة.

يجب وضع ذلك في إطار الثورات المتعددة التي عرفتها الأندلس في عصر دول الطوائف. لقد ذكرنا ثورة ابن عمار على المعتمد بن عباد باشبيلية وثورة مؤمّل على عبد الله بن بلقين حاكم غرناطة، وغيرها كثير. وتعبّر هذه الثورات عن هشاشة النظام السياسي الطائفي وعن غياب الطابع الشرعي فيه : شرعية نظم ملوك الطوائف السياسية وضعف السلطة والحكام خلال تلك الحقبة التاريخية. وفي الواقع إنّ الثوار الذين قاموا على ملوك الطوائف حاولوا الوصول إلى الحكم بطريقة لاتختلف في جوهرها عن تلك التي اعتمدها ملوك الطوائف عندما استولوا على الحكم فأسسوا دولا طائفيّة لأوّل مرة. فمنهم الضباط العسكريون ومنهم العُمّال وذوو المناصب العليا كالقضاة في عصر بني أبي عامر ومنهم أعيان من المدن

الكبرى. لقد شملت الأزمة التي عاشتها الأندلس في عصر الطوائف أبعادا أخرى كالأزمة الاقتصادية ؛ إلاّ أن بعدها السّياسي ربّما يعتبر أكثر وضوحا بالنسبة إلينا، لكثرة المصادر التي تطرّقت إليه. تعود أزمة ملوك الطوائف إلى صغر حجم دولهم الجغرافيّة وإلى قلّة عدد سكّانها وإلى استبداد حكّامهم بالنفوذ، وبالتالي إلى عدم مصداقيتهم أمام رعاياهم. وممّا زاد في حدّة دوَل الطوائف السياسية دوام الصراعات العسكرية بين دوَل الطوائف من جهة والأطماع التوسعية للممالك المسيحية الإسبانية على حساب دوَل الطوائف من جهة أخرى.

وتعتبر أزمة دوَل الطوائف السياسية من العوامل التي شجعت قيَام الثورات الداخلية. فقد أصبح كلّ ذي سلطة يطمع في الوصول إلى الحكم. إنّ المصادر الأندلسية تقدّم لنا صورة مفصلة عن صراعات البلاطات وعن المكائد والخطط التي اعتمدت بهدف الاستيلاء على الحكم في دول طائفية مختلفة وعلى رأس هذه المصادر «**ذخيرة**» ابن بسام و«**كتاب التبيان**» لعبد الله بن بلقين. فالصراع من أجل قلب النّظم السياسية والاستيلاء على الحكم كان أمرا جاريا به العمل، بل كان يشكّل جزءا من السلوك السِّياسيّ الشائع في الأندلس.

ولقد ساهم هؤلاء الثوار بدورهم في تعميق الأزمة السياسية وأزمة السلطة لأن ظهورهم لم يؤدّ إلى حلول للمشاكل.

لعلّ ظهور الثّوار في دوَل الطوائف من أهمّ العوامل التي أدّت إلى شعور ملوك الطوائف بالتهديد المستمرّ وإلى خوفهم الدائم على ضياع سلطتهم ونفوذهم، وبالتالي إلى لجوئهم إلى أغرب الوسائل وأشنعها من أجل محافظتهم على الحكم. لقد عبّر ملوك الطوائف عن الشعور بالتهديد المستمر في سلوكهم، وفي ممارستهم للسلطة. ويظهر ذلك مثلا في طبيعة علاقاتهم مع جيرانهم من ملوك الطوائف ووزرائهم وضبّاطهم وحتى مع أقربائهم. فعلاوة على ردود فعلهم القوية أمام أيّة ثورة كانت، هناك سلوكهم العنيف تجاه من اعتبروه قادرا على القيام بالثورات سواء كان ينوي ذلك فعلا أم لا. ولقد اتخذ هذا السلوك في بعض الحالات شكلا جنونيا كما هو الأمر بالنسبة للمعتضد بن عباد الذي اشتهر بتصفيته لكلّ من اعتبره خارجا عن ولائه أو قادرا على تنظيم ثورة ضده، معتمدا في ذلك أشنع الطرق وأغربها. ويعكس العنف في سلوك ملوك الطوائف تجاه وزرائهم وموظفيهم السامين

ورعاياهم عجزهم عن مواجهة أزمتهم السياسية كما يعكس لجوؤهم إلى مثل هذه التصرّفات يأسهم ووقوعهم في فخ لم يجدوا منه مخرجا.

تعتبر الثورات على ملوك الطوائف ومقاومة ملوك الطوائف للثّوار تعبيرا عن أزمة السلطة في الأندلس. ولقد وقع اختيارنا على حالة قيام إسماعيل على أبيه واغتيال المعتضد لابنه نتيجة لذلك، لسببين : أولهما أنّ هذا الحدث يعتبر جزءا من ظاهرة عامّة، فهو لايختلف في جوهره عن قيام ثوار آخرين على ملوك الطوائف وقمع هؤلاء لهم ؛ وثانيهما أنّ هذا الحدث يختلف عن الثّورات الأخرى في تفاصيله نظرا للقرابة بين القاتل والمقتول، ونظرا لشناعة طريقة اغتيال والد لابنه ؛ ممّا يعكس المستوى الجنوني الذي أصبح يميّز الصراعات من أجل المحافظة على الحكم أو الحصول عليه.

هذا باختصار هو السياق العام للأزمة التي يجب أن نضع مثالنا في إطارها. لم يتردد أبرز المؤرخين الأندلسيين في التطرق إلى هذا الحدث بموضوعية كبيرة. وتعبّر النصوص الأندلسية عن بعض عناصر التأريخ الأندلسيّ وطبيعته التي تعكس معلومات عن الثورة بقدر ما تعكس ذهنيّة المؤرخين الذين تطرّقوا لها. ربّما كان أبرز مؤرخ عرض لهذا الحدث هو خلف ابن حيّان، وهو أعظم مؤرخ أندلسي على الإطلاق بإجماع القدماء والمحدثين على السواء. إلاّ أنّ ابن بسام تطرّق لبعض الجوانب التي لم يتعرض لها ابن حيان ؛ إذ يجب الاعتماد عليهما للخروج بتصوّر كامل للحدث ولأبعاده المختلفة.

رواية «الذخيرة» للحدث

تعتبر قضية اغتيال المعتضد بن عباد لابنه إسماعيل من الوقائع الشنيعة التي عرفتها الأندلس خلال عصر ملوك الطوائف ونجد صداها عند عدد من المؤرخين المهتمين بتلك الحقبة. منهم من عاصر هذا الحدث كابن حيان، ومنهم من تطرق له خلال القرون المتأخرة كعبد الواحد المراكشي صاحب «**المعجب في تلخيص أخبار المغرب**»[1]. إلاّ أنّ الرواية التي وصلتنا في «**ذخيرة**» ابن بسام أكثر تفصيلا ودقة

(1) عبد الواحد المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، القاهرة، 1949، ص 97 .

ومصداقية من جميع الروايات التي نقلت في المصادر المعاصرة والمتأخرة على السواء. بل يمكن اعتبار هذه الرواية نموذجا لحدث تاريخي طريف ومتميّز يعبر عن عدة جوانب للأزمة التي عرفتها الأندلس خلال عصر ملوك الطوائف كما يمكن القول إن طريقة التأريخ في «**الذخيرة**» لهذا الحدث جديرة بأن تنال إعجابنا. ويمكن اعتبار هذه الرواية نموذجا للتأريخ الأندلسيّ خلال تلك الحقبة التاريخية وهو في قمة ازدهاره وإبداعه.

إنّ قضية اغتيال المعتضد لابنه إسماعيل لاتشكل حالة استثنائية. فابن حزم ذكر عدة حالات للاغتيال العائلي في سبيل المحافظة على الحكم في كتابه «**نقط العروس**»[2] ؛ وقيام الأبناء على آبائهم قصد الاستيلاء على الحكم أمر معروف في التاريخ الإسلاميّ. كما أن العقوبة التي تتبع الفشل في مثل هذه المحاولات لاتقل شناعة عن تلك التي عرفها إسماعيل.

إلا أن قضية اغتيال المعتضد لابنه إسماعيل ربما تنفرد عن غيرها للأسباب التالية :

أولا، ان المعتضد نفّذ عملية الاغتيال بيده. ولقد كان لذلك وقع سيّء في نفس المعتضد وصفه المؤرخون بدقة.

ثانيا، لم يكتم المعتضد فعلته هذه، بل أعلن عنها وحاول أن يبرّرها بحجج مختلفة، وذلك في جلسة علنيّة في بلاطه حضرها «الوزراء والخاصة»، وكلّف الكاتب أبا محمد بن عبد البر بوضع خطاب أمام الجميع في تأكيد خيانة إسماعيل وتبرير اغتياله من طرف والده المعتضد بن عباد. ويعني هذا أن المعتضد نفّذ خطّته الفظيعة عن وعي واقتناع، مما يحتاج إلى تفسير نفسيّ. ولم يحتفظ المعتضد باقتناعه هذا لنفسه بل حاول أن يقنع به الجميع. وفعلا أيده بعض معاصريه في تبرير فعلته هذه.

ثالثا، يتميز تصوّرنا لهذا الحدث بدقة وتفصيل كبيرين بسبب الاهتمام الكبير الذي خصصه له المؤرخون الأندلسيون، خصوصا مؤرّخو القرن الخامس الهجري.

---

(2) ذكر ابن حزم عشر حالات لمن قتل ابنه من الحكام، منها قتل المعتضد ابنه إسماعيل. (علي بن حزم، **كتاب نقط العروس في تواريخ الخلفاء**، في كتاب **رسائل ابن حزم الأندلسي**، ج 2، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، 1981، ص 88 ـــ89).

لأعتقد أن هناك مؤرخين تناولوا أحداثا مشابهة لهذا اعتمادا على روايات مختلفة وعلى وثائق لمختلف الأطراف التي كانت معنية بالأمر، من الحاكم الإشبيلي إلى الحكام الذين عبّروا له عن تأييدهم، كما فعل ابن بسام في «**ذخيرتـ**»ـه.

رابعا، نتوفر على تحاليل لبعض جوانب هذا الحدث عند مؤرخي العصر الوسيط، ولكننا نتوفر على معلومات طريفة نستطيع بواسطتها أن نتعمق أكثر في تحليل جوانب أخرى. ويجب وضع هذا الحدث بالدرجة الأولى في إطار موضوع الاغتيال السياسي في الأندلس خلال العصر الوسيط، وهو موضوع لايزال بحاجة إلى الكثير من البحث والتنقيب والتحليل.

التأريخ للحدث في «الذخيرة»

نلاحظ تعددا للروايات التي نقلها ابن بسام في «الذخيرة» وتنوعها مع تكاملها : فيما يخصّ تعدد الروايات، قدم لنا ابن بسام «رواية من لاأردّ خبره من وزراء إشبيلية»[3] على حد تعبيره، أي أحد الحاضرين في الجلسة العلنية التي أمر المعتضد فيها ابن عبد البرّ بكتابة تبرير فعلته. ونجد تأكيد ابن بسام نفسه على الحدث، كما نقل رواية ابن حيان، وهو شيخ المؤرخين الأندلسيين على الإطلاق. ودعّم ابن بسام تأريخه لهذا الحدث بنقل وثائق هامة كالنّص الذي وضعه أبو محمد بن عبد البر باسم المعتضد في تبرير فعلته ثم نصوص بعض الأجوبة على الخطاب من طرف جماعة من حلفائه[4]، وابن أبي عامر وابن مجاهد[5]. ومن الطريف أن ابن بسام حدّد صاحب إنشاء هذا الجواب والشخص الذي أرسل باسمه، إذ قال : «ومن جواب ابن مجاهد (له) من إنشاء ابن أرقم...»[6].

ولم يكتف ابن بسام بنقل الأجوبة المؤيدة للمعتضد، بل نقل لنا مواقف

---

(3) أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، القسم III، ج 1، ليبيا ــ تونس، 1975، ص 137.

(4) **نفس المصدر**، ص 148.

(5) **نفس المصدر**، ص 150.

(6) **نفس المصدر**.

معارضة ؛ مما يمكّن القاريء من تكوين صورة متوازية للحدث. وكان ابن بسام واعيا بهذا الاختيار المنهجيّ، ويبدو ذلك في الاقتباس التالي :

قال ابن بسام : «ولمّا أنشأ أبو محمد رسالته المتقدمة الذكر، تناغت لمّة من كتّاب العصر في معارضتها، وقد ذكرت بعض من أجاب عنها، وأذكر أيضا فصولا لمن انتصف على زعمه بالمعارضة منها، منهم من أفردت فصلاً في ذكره، ومنهم من لم يقع إليّ شيء من أمره، فلم أجد إلى ذكره سبيلا، ولا على موضعه من الصّناعة دليلا، وكنت جديرا بتأخير رسالة من أفردت في ذكره فصلاً، حتى أقبسها له لألاء، وأضعها في يده لواء، ولكن أذكر الشيء بما تعلّق به، أو كان من سببه، لأُقيِّد ماشرد، وأُنْسُقَ ماتفرّق وتفرّد»[7].

ويمكن للباحث أن يلمس مدى طرافة رواية «**الذخيرة**» لهذا الحدث من خلال مناقشة محتواه. وسوف نقوم فيما يلي بتحليل بعض الجوانب الهامّة لهذه القضية كما أرخت في «**ذخيرة**» ابن بسام منها :

أ) أهمية الوثائق التي اقتبسها صاحب «**الذخيرة**»

ب) مناهج بعض المؤرخين الأندلسيين الذين تعرضوا لهذه القضية مثل ابن حيان.

ج) الطريقة التي اعتمدها ابن بسام في تقديم روايات مختلفة للحدث والتنسيق بينها.

د) إضافات في إلقاء المزيد من الأضواء على القضية من خلال ملء الفراغ الذي تركه المؤرخون.

هـ) تركيزه على البعد التحليلي علاوة على الوصف الدقيق.

وفيما يلي مناقشة أدق لبعض هذه الجوانب الهامة في التأريخ لقضية قتل المعتضد لابنه :

---

(7) **نفس المصدر**، ص 152.

(8) **نفس المصدر**، ص 150.

أ) دور الوثائق ونقلها

إن الوثائق التي نقلها ابن بسام تلقي أضواء مختلفة على القضية ويمكن تصنيفها كالتالي :

أولا : نصّ الرسالة التي أمر المعتضد ابن عبد البر بإنشائها في تبرير قتله لابنه.

ثانيا : اقتباسات من الأجوبة التي أرسلت إلى المعتضد في تأييد موقفه وتبريره.

ثالثا : اقتباسات من الرسائل المعبّرة عن السّخط والغضب والتي انتقد أصحابها المعتضد على فظاعة فعلته.

إنّ الوثيقة الأولى تتميّز عن غيرها بطرافتها، لأنها تعبّر عن جرأة المعتضد وصراحته وطغيانه، وإنّ بعض أحكام هذه الوثيقة تعبّر عن حمق المعتضد بن عباد.

أما نصوص الأجوبة عن رسالة المعتضد، فإنها تعبر عن نفاق أصحابها وإصرارهم على إرضاء المعتضد لخدمة مصالحهم الشخصية ولو أدّى ذلك إلى تناقض وتجاهل للمنطق والمبادئ الأخلاقية بل والدينية. فبينما هنّأه البعض كابن أبي عامر في قوله : «... فالحمد لله على نعمة خوّلها، وولاية أجملها، ومكيدة نقضها، وسعاية دَحَضها...»، حاول البعض الآخر أن يبرّر اغتيال المعتضد لابنه اعتمادا على نقل آيات قرآنية وتأويلها لتكون حججا تبرّر فعلته. ومن الآيات التي نقلت في هذا الإطار : ﴿إنَّما جزاءُ الذينَ يحاربُون اللّهَ ورسولَه ويسعَون في الأرض فساداً أن يُقتَلُوا أو يُصَلَّبوا﴾[9].

رابعا : نصوص في انتقاد قتل المعتضد لابنه. لقد نقل ابن بسام هذه النصوص في الرواية الأصلية لـ«الذخيرة»، ولكنها لم تصلنا ضمن النّسخ المخطوطة التي اعتمدت في تحقيق هذا الكتاب كما طبع. إن وجود هذه النصوص في الرواية الأصلية «للذخيرة» يعكس حرية التعبير والصراحة التي ميّزت التأريخ الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري وتلك الروح النقدية التي ميزت هذا التأريخ لأسباب خاصة بازدهار الثقافة الأندلسية خلال عصر ملوك الطوائف[10].

---

(9) **نفس المصدر**، ص 159.

(10) **نفس المصدر**، ص 152.

لقد ساهمت نصوص هذه الوثائق في تقديم قضية المعتضد وابنه من خلال زوايا مختلفة ومتعارضة، ولكنها ساهمت في الوقت ذاته في منحها صورة متكاملة تتميز بالحيوية والتلقائية والمصداقية. إنها تعكس لغة العصر وعقليته بوضوح تام. وإن هذه الوثائق نقلت لنا الكيفية التي حاول المعتضد بواسطتها أن يقنع معاصريه بشرعية ماقام به ونقلت لنا كيف تظاهر بعض معاصريه باقتناعهم بهذه الشرعية كما نقلت لنا سخط البعض الآخر على هذا الحدث.

وعلاوة على اقتباس الوثائق، قدم لنا ابن بسام صورة دقيقة لقضية المعتضد وابنه من خلال نقله لرواية ابن حيان ثم روايته التي سهّل بفضلها استيعابنا لهذه القضية الفريدة.

الأدب الفقهي والأزمة (ق 17)

محمد مزين
كلية الآداب ـــ فاس ـــ سايس

الغاية من هذه المحاولة هي إبراز تفاعل النص الفقهي مع الأزمة، أي التمعن في أثر الأزمة على الكتابة الفقهية، وليس العكس، أي أثر الفقه على الأزمة ؛ لأن التأكيد على هذا الجانب سيؤدي بنا إلى دراسة دور الفقهاء في الأزمة... وليس هذا مبتغانا، ولو أننا لن نتمكن من معالجة هذا دون التلميح إلى ذلك !

وهكذا يمكن تلخيص الإشكالية التي نعتزم محاولة معالجتها في هذا العرض السريع في التساؤل التالي : كيف يتفاعل النص الفقهي مع الأزمة ؟ تساؤلنا هذا يحجب عنا تساؤلات أخرى لايمكن تجاوزها، بل يستحسن عدم تجاوزها لأن طرحها والبث فيها لاريب أنه سيسمح بحصر مجال تمعننا في إطار إشكالي واضح.

من هذه التساؤلات : أولا، هل يمكن اعتبار الأدب الفقهي أدبا إسطوغرافيا ؟ ثانيا، هل يمكن اعتبار الأزمة التي عرفها المغرب في بداية القرن 17 م (أي المرحلة التي تم اختيارها كأساس لقراءة أثر الأزمة على النص الفقهي) أزمة «مثالية» كفيلة بأن تحرك المنظومة النوازلية ؟

والجواب على التساؤلين أساسي تنبني عليه ضمنيا صحة (أو عدم صحة) ماقد تتوصل إليه من استنتاجات عبر تدارسنا للمسألة الأساسية في هذا البحث.

ولنتأمل السؤال الأول عن علاقة النص الفقهي بالإسطوغرافيا. إذا كان البحث التاريخي لازال لم يفرز تراكما معرفيا يسمح بتجاوز طرح مثل هذا التساؤل، فإن ماأنجز من دراسات تاريخية، بالاعتماد على النص الفقهي، جزئيا أو كليا، منذ وقت غير بعيد، كفيل أن يعتمد ـــ كمنطلق إيجابي مشجع ـــ على ارتياد مغامرة البحث

في هذا الأدب في علاقته بالأزمة. ومع ذلك فإننا سنلزم أنفسنا برسم بعض الملامح التي تثبت ذلك.

أولا : إن عددا من الأبحاث أكدت بما لايدع مجالا للشك بأن النص الفقهي له امتدادات وتقاطعات مع غيره من النصوص المنتجة في الساحة الفكرية المغربية، وبالخصوص مع الوثائق (الظهائر...) والتقاييد وكتب الحوليات، أي مع النصوص الموصُوفة عند المؤرخين بالتقليدية.

فمثلا، يتحدث الزياتي في **جواهره**[1] عن قضايا مختلفة جاء فيها اعتماده على تقاييد، وعلى ظهائر، وعلى معطيات محددة زمنيا : كقضية العرائش (1610)[2] وقضايا العياشي[3] في علاقاته مع السلطة السعدية والدلائية ومسألة الأندلسيين[4].

كما يستعين اليفراني، بل وأبطال كتاب اليفراني — (**النزهة**)[5] — بالنوازل في قضايا مختلفة مثل قضية المتوكل والاستعانة بالمسيحيين[6]، في قضية المامون والعرائش[7]، في قضايا البيعة[8] والمكس والجبايات[9] عموما...

والملاحظ عند تتبع النصوص المرتبطة بتلك القضايا في كتب النوازل وفي كتب الحوليات ان تقاطع هذين الصنفين من النصوص يتم عبر قضايا شائكة، تحرك العلماء والمفتين، كما تحرك رجال السلطة وتمس عامة الناس في حياتهم اليومية

---

(1) عبد العزيز الزياتي، **الجواهر المختارة فيما لقيته من النوازل بجبال غمارة**، مخطوط، خ.ع.الرباط، ج 66، في جزأين.

(2) عندما سلم المأمون ابن المنصور مدينة العرائش للإسبان مقابل مساعدة عسكرية. **الجواهر**، الجزء الأول، ص 197.

(3) **نفس المصدر والجزء**، ص 24.

(4) **نفس المصدر والجزء**، ص 14 — 15.

(5) **نزهة الحادي في أخبار ملوك القرن الحادي**، هوداس، 1888.

(6) **المصدر نفسه**، ص 70 — 72.

(7) **المصدر نفسه**، ص 197.

(8) **المصدر نفسه**، ص 71.

(9) **المصدر نفسه**، ص 216، 221 — 223.

والعقائدية. ويتشكل هذا التقاطع في امتدادات نصية متبادلة تخترقهما معا : الامتداد الحولي في اتجاه النص الفقهي يحركه السعي إلى البحث عن المشروعية، والامتداد الثاني في اتجاه النص الحولي يحركه تسجيل القضية في بعدها الزمني.

ثانيا : إن نفس الأبحاث أفرزت أن النص الفقهي، من حيث انه نسيج من المضامين، مرتب حسب الأبواب والأقسام المستقاة من نموذج **مدونة** مالك وتطبيق **مختصر** خليل، ومن حيث ان هذا النسيج الذي تكون غايته الأولى تأطير المسلم العادي من كل شوائب المجتمع، سواء على مستوى العبادات أو على مستوى المعاملات، ومن حيث ان هذا النص يوثق القضايا ويشيدها حسب نموذج السؤال والجواب، دون أن يكون السؤال ضروريا إذا توفرت المعطيات لمعالجة قضية يفرضها الظرف...، من حيث كل هذا فإن النص الفقهي (والنوازلي الذي يهمنا هنا بالخصوص) يعبّر عبر منهج أثري عتيق، عما يفرزه المجتمع من مواقف، وما يشعر به من آلام، ومن محنة، عبر رموز وممارسات رمزية، اعتماداً على سلوكات وتصورات الأفراد والجماعات..

فالزياتي مثلاً خصص مايزيد على 61 نازلة (14 ص)[10] لقضايا «الدماء»، تعبيرا عن واقع يتسم بقلة الأمن، وانتعاش العادات والأعراف، في بوادي شمال المغرب، على حساب الشرع، وخصص مايناهز 75 نازلة[11] لمعالجة مسألة العلاقات مع الأجانب، حيث قدم، عبر توظيفه لتقاييد خاله محمد العربي الفاسي[12]، حلولا مختلفة ومتنوعة للحالات التي كان يواجهها فقهاء المنطقة في الموضوع. فهو يبين كيف أن فقهاء العصر اضطروا إلى فهم حاجيات معاصريهم عبر ممارسات هؤلاء، ورموز أولائك، ككثرة الزيارات لقبور الأولياء، وانتشار الطقوس الجديدة، إلى غير هذا وذاك مما كان ينتاب المسلم ويجعله عرضة للشك والتذمر، حتى أصبحت القبور وعبرها الآخرة أَحَد مقاصد الإنسان...

ومن تلك الحالات الدالة التي تبين مدى ارتباط النص الفقهي بالمصادر التقليدية، على مستوى إنتاج الخطاب التاريخي، وارتباطه بالمجتمع، على مستوى

(10) **المصدر نفسه**، ص 178 إلى 192 (الجزء الأول).

(11) في باب الجهاد، ص 1 — 74 (الجزء الأول).

(12) صاحب المرآة (توفي بتطوان عام 1052 هـ).

انشغالاته، ننتقل بسهولة إلى الحالة العامة، لإبراز مايمثله إنتاج النص الفقهي في إطار جدلية السلطة، داخل صيرورة التاريخ المغربي.

يبدو أن النازلة تُستصدر لغايتين أساسيتين :

أولا : لعدم المعرفة بالشيء أو بموقف الشرع من قضية معينة...

ثانيا : للحاجة إلى تأكيد موقف معروف حكمه منذ القديم، لكن الظروف الجديدة آستلزمت البث فيه من جديد، لتصحيحه أو لتأويله أو لإعادة تأكيده.

ويظهر أن النازلة تخدم بذلك الإبقاء على التوازن بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية. فاستصدار النازلة يعبر عن رغبة رجال السلطة في الحصول على موافقة رجال الإفتاء. وتلك الموافقة المعبر عنها بالنازلة ليست سوى رمز يعتمده أصحاب الأمر لجمع الكلمة حولهم، نظراً لأنَّ الفتوى هي مصدر سلطة وجاه، وربما مصدر ثروة !

وصدورها يعبر عن استجابة الفقهاء الذين يؤكدون بذلك مساندتهم للوضع السياسي القائم، ورغبتهم في الاحتفاظ على مكانتهم داخل هذا الوضع، وربما الاحتماء من فئات تمتهن مهنة قريبة من مهنة الفقهاء، من حيث انها تستقي أسسها من الدين : كرجال التصوف وغيرهم، الذين يستعملون لغة الكرامات لنفس الغاية.

وهذا التقاطع والتكامل بين الرقابة الدينية والحماية السياسية يتجلى بوضوح في تذبذب كمية وقيمة الإنتاج الفقهي النوازلي حيث يظهر وكأنه يتكاثر في الظروف الصعبة ويقل في غيرها، كما تتجه اهتماماته إلى ميادين السياسة أيام الاضطرابات والأزمات، ليرجع إلى اهتمامات محلية يومية أيام الاستقرار. وهذه أمثلة عن ذلك :

1) عرف المغرب إنتاجه الأكثر كثافة، وربما الأكثر قيمة، خلال القرن التاسع الهجري (15 م وبداية 16)، أي أيام الأزمة المتشعبة التي عمت المغرب :

— نوازل السراج[13] (ت 1403)

(13) لايعرف للسراج كتاب خاص للنوازل، لكننا نجد عدداً من الأجوبة في كتب أخرى نسبت له.

ــ نوازل الزقاق[14] (ت 1506).

ــ نوازل ابن هلال[15] (ت 1495)

ــ نوازل الونشريسي[16] (ت 1508)

ــ نوازل ابن غازي[17] (ت 1513)

ــ نوازل أبي العباس الحباك[18] (ت 1466)[19]

2) بينما لانجد نفس الكثافة في الإنتاج، ولانفس القيمة في إبراز ماتم إنتاجه خلال القرن العاشر الهجري (16 م). ثم ان كتب هذه الفترة تختلف من حيث مواضيع اهتمامها عن كتب الفترة الأولى :

ــ فتاوي ابن هارون[20] (ت 1545)

ــ أجوبة السكتاني ــ علي بن أبي بكر[21] (ت 1557)

ــ نوازل عبد الواحد الونشريسي[22] (ت 1549)

ــ نوازل عبد الرحمان الدكالي[23] (ت 1554)

ــ نوازل الحميدي (ت 1595) نفسها[24]

ــ نوازل السراج (يحيى بن محمد)[25] (ت 1598)

ــ نوازل القصار[26] (ت 1604)

---

(14) صاحب **أرجوزة في فقه مالك**، مخطوط، خ.ع، 1040.

(15) ابن هلال (أبو إسحاق إبراهيم)، **النوازل**، طبعة حجرية ــ فاس 1310هـ/1893م.

(16) **«المعيار المغرب والجامع المعرب»** طبع على الحجر 1315، وحديثا. حجي، 1982.

(17) جاءت في كتابات مختلفة، قليلة نسبياً.

(18) صاحب نظم البيوع.

(19) انظر **«درة الحجال»** ابن القاضي، ج 1، ص 41 ــ 42

(20) ليس كتاباً للنوازل، نجد أجوبتها متناثرة في كتب أجوبة العصر.

(21) هو **جامع المعيار**، جمع أجوبته الفقيه التملي.

(22) كانت له مواقف حادة.انظر ابن القاضي، **الدرة**، ص 131.

(23) ذكره المنجور في **فهرسه**، ص 56.

(24) قاضي الجماعة بفاس طوال ثلث قرن.

(25) انظر حجي، **الحركة الفكرية**، الجزء 2. ص 362.

(26) مفتي مدينة فاس.

فكلها تهتم بمواضيع محلية، والقليل النّادر منها يهتم بالسياسة مباشرة، ثم إن صداها لايتجاوز البلاد التي تم الإفتاء فيها !

3) ومن جديد، ومع الأزمة التي عرفها المغرب خلال النصف الأول من القرن الحادي عشر الهجري (17 م)، انتعش ميدان الفقه والنوازل من جديد، واحتل أصحابه بإنتاجهم مكانة الصدارة.

- التملي عبد الله بن ابراهيم[27] (ت 1638)
- السكتاني عيسى[28] (ت 1652)[29]
- عبد الهادي بن طاهر الحسني[30] (ت 1646)
- الزياتي عبد العزيز[31] (ت 1645)
- محمد العربي الفاسي[32] (ت 1642)
- إبراهيم الكلالي[33] (ت 1637)
- ميارة الفاسي صاحب **المرشد المعين**[34]
- محمد بن ناصر الدرعي[35] (ت 1674)
- عبد القادر الفاسي (ت 1680)[36]

إن هذا الوضع يبين أن غزارة (أو قلة) وفعالية الإنتاج النوازلي مرتبطة ارتباطا وثيقا بما تفرزه الجدلية القائمة بين الجانب الممارس للسلطة والجانب المدعم لها ولمشروعيتها، حيث يوافق الإنتاج الغزير والاهتمام بالسياسة فترات تشتت السلطة

---

(27) صاحب **النوازل الجزولية**، مخطوط خ.ح 6337.

(28) عيسى بن عبد الرحمان، صاحب **نوازل عيسى السكتاني** ؛ خ.ع. عدد 1016 ج.

(29) الموافق لسنة 1062 هـ.

(30) ذكرت له نوازل في الجهاد.

(31) صاحب **الجواهر**، خ.ع، مخطوط، ج 66.

(32) وردت أجوبته في **الجواهر**.

(33) أورد الزياتي المآت منها.

(34) انظر ع. الفاسي، **ابتهاج**، ص 194.

(35) أجوبة مختلفة. انظر أحمد الناصري، **طلعة المشتري**، ج 1، ص 128 ومابعده.

(36) جمعت أجوبته في جزأين كبيرين، الكبرى والصغرى ومجموع مخطوط. خ.ع ورقة 128.

(على مستوى العبادات والمعاملات معا) ومحاولات إعادة تشييدها (على شكل إمارة أو خلافة أو إمامة)، بينما يوافق الإنتاج القليل مراحل استقرار السلطة وتمركزها.

فيلتقي هنا النص الفقهي مع غيره من النصوص الإسطوغرافية في صفحاته كوعاء ترسب فيه الأخبار وتختزل، وكذاكرة جماعية تصنف فيها التجارب، تتأثر بالاستقرار وتنفعل مع الأزمة.

وهكذا نصل إلى أفق السؤال الثاني حول الأزمة.

ورغم أن النقاش في موضوع الأزمة أو الأزمات في تاريخ المغرب لازال لم يخلف تراكما معرفيا يسمح بتنميطها تنميطا منطقيا ومقنعا. وإلى أن يتم البث في ذلك بجدية وتمعن، نعتبر ان التاريخ المغربي عامة عرف نوعين من الأزمات :

ـ الأزمات الهيكلية، وهي ناتجة عن معطيات بنيوية كنوعية الأنظمة (دينية وعصبية) ونوعية الاقتصاد (معاشي)... وهي أزمات مستمرة باطنية، لاتظهر في الإسطوغرافيا إلا عبر رموز أو تصورات..

ـ والأزمات الظرفية، وهي نُتُوءات لقضايا هيكلية كانت مغمورة، وَطَفَتْ على السطح، مع حلول ظرف سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي معين، وتمثل الغذاء المفضل للمصادر التقليدية للتاريخ... لوضوح ملامحها.

وحتى لايتشتت نقاشنا، فإننا سنعتمد، في تحديدنا للمرحلة المرجعية في هذا البحث، التقليد الإسطوغرافي الذي يفرق بين فترات الاستقرار وفترات الأزمة. ونعتبر مع هذا التقليد أن النصف الأول من القرن 17 م في تاريخ المغرب عرف أزمة حادة. وهي أزمة نموذجية تتفق المصادر والدراسات على اندلاعها واستمرارها وشموليتها لميادين السلطة والاقتصاد والمجتمع والفكر، حيث تفرقت المشروعية بين أبناء المنصور ورجال الزوايا والمجاهدين وقادة القبائل وزعماء الأحياء في المدن... واضطرب الاقتصاد بتراجع الإنتاج والتجارة، وقل الأمن ورجعت القبائل إلى الترحال...

بعبارة أخرى، فإننا أمام ميدان تجريبي مثالي أو قريب منه. فنعيد السؤال الأساسي الذي طرحناه في بداية الحديث، ولكن في صيغته الجديدة : كيف تعاملت تلك الكتب المشحونة بالقضايا اليومية وبالسلوكات من جهة، وبالرموز

والتصورات من جهة أخرى، مع كل تلك الأحداث التي عرفها المغرب خلال النصف الأول من القرن 17 م ؟

ولننطلق من بديهية أساسية هي أن النصوص الفقهية التي تم إفرازها في المغرب خلال هذه المرحلة الصعبة كثيرة ومتنوعة ولازال تصنيفها لم يتم بعد.

ولن نحاول القيام بهذا العمل هنا[37]، ليس لاقتناعنا بانعدام جدواه. ففي تحديد عددها وأنواعها ومواضيعها فائدة كبيرة لفهم موقفها من خلال تراتبها وتجانس أنماطها... ولكن لاقتناعنا بأن تمعن النظر في نص فقهي معين سيسهل علينا أكثر الوقوف على السمات المميزة التي تشهد على تجاوب (أو عدم تجاوب) النص الفقهي مع ظرفية صعبة. ولهذا اخترنا نص **الجواهر المختارة** للزياتي كنموذج على أن هذا الكتاب يعبر عن هموم رجال غمارة بالخصوص أثناء الأربعين سنة التي يغطيها النص المدون في أواخر النصف الأول من القرن الحادي عشر الهجري. والنص إذن من إنتاج أزمة تشتت جزئياتها في ظرف زمني طويل وعلى مجال مكاني واسع، جمعها الزياتي على شكل تقاييد وكناشات وروايات، وصنفها تصنيفا تقليديا، وبمنهج راعى فيه عدم التحديد.

والواقع أن الأزمة لاتظهر في شكل الكتاب وفي مواضيع أبوابه، ولكن تظهر خصوصا في القضايا والمعطيات التي تناولها.

ونظرا لغزارة تلك المعطيات وتنوعها، فإننا سنهيكل حديثنا، عن تفاعل نص الزياتي مع تلك الأزمة، حول مظهرين أساسيين : الأول حول تفسير الزياتي للأزمة التي عرفها المغرب في النصف الأول من القرن الحادي عشر الهجري، والثاني حول الأدوات التي يستعملها لذلك : الدلالات والرموز والاختزال.

لنتأمل حديث الزياتي، أومحمد العربي الفاسي الذي وجه له السؤال، في تناوله لجانب من جوانب تلك الأزمة (الجانب السياسي)، عبر إحدى النوازل التي اشتهر بها هذا الكتاب. وهو يعالج قضية الجهاد والإمامة من خلال خمسة أسئلة طرحت

---

(37) لقد قمنا بهذا العمل في إطار أطروحتنا لدكتوراه الدولة التي لازالت لم تنشر :

Le temps des Marabouts et des chorfas. Essai d'Histoire sociale marocaine à travers les écrits de jurisprudence religieuse, Université de Paris, VII, 1988, 3 vol.

عليه عام 1040 هـ / 1631 م، عام «كثر فيه النهب ومد اللصوص أيديهم للمال والحريم... وكثرت الشكاية من التجار والمسافرين بخوف السبل وقطع الطرقات»(38).

وكذلك عام «ماعمت به البلوى وعظم خطره في الدين وكثر الاختلاف فيه بين الناس واحتاج إلى معرفة الحق فيه الخاص والعام...»(39)

ـ هل من واجب المسلمين افتكاك الثغور (المحتلة قديما وحديثا) ؟
ـ هل هذا الافتكاك فرض عين أم فرض كفاية ؟
ـ هل يتوقف على وجود الإمام ؟
ـ هل تجوز التجارة مع العدو ؟
ـ هل يجوز آستعمال الدنانير والدراهم لشراء طعام من الكفار ؟

أما المظهر الأول، والمتعلق بتحليل محمد العربي الفاسي للوضع القائم، وعبر قراءة اجتزائية لما جاء في تلك الأسئلة، ولما جاء في الأجوبة عليها، فإننا نلاحظ رغبة صاحب النازلة في الحث على الجهاد، وفي حصول اتفاق حول إمام، وفي منع القيام بالتجارة مع العدو، وأخيراً في منع استعمال الدنانير والدراهم للمتاجرة مع المسيحيين. وهي مواقف بريئة تُعبر عن معايشة الزياتي (ومحمد العربي الفاسي) لمشاكل عصره وانشغالات معاصريه.

لكننا عندما نتأمل فحوى تلك الأسئلة، فإننا نقف فيها وفي الأجوبة المقدمة لها رموزا ودلالات يسعى صاحب الجواب بالخصوص إلى أن يمرر عبرها أحكامه ومواقفه... من تلك الأزمة.

ـ مثلاً أن يطرح السؤال عن وجوب الجهاد بعد مرحلة طويلة عرف المغرب فيها نداءات وكتابات تدعو إلى الجهاد شيء غير عادي ! فما المقصود إذن ؟ أليس في ذلك اختزال لموقف ؟

فبتتبع جواب محمد العربي الفاسي تتضح الأمور أكثر، حيث يقول :

---

(38) اليفراني، **النزهة**، ص 265.

(39) الزياتي، **الجواهر**، الجزء الأول، ص 14.

«لايحتاج في هذا إلى استدلال ولااستظهار إلا إذا احتيج إلى الاستدلال على وجود النهار»...[40].

ثم يضيف : «فلا إشكال في أنه بحسب نفع الإسلام ونكاية عدو الدين يتأكد الطالب على الكفاية والتعيين»...[41]

ويبين إذن، هنا، عبر ذكره لشرطي وجوب الجهاد : «**نفع الاسلام**» و«**نكاية العدو**»، على حقية الأمور وهي ان الجهاد يكون حسب حاجيات الدولة والبلاد، وهنا يبعد الجهاد التلقائي غير المنظم الذي كثيرا ماينسف المعاهدات والاتفاقيات، وحسب «نكاية العدو» أي عندما ينظم العدو هجوما... فهذا موقف يستحق التأمل : فهو لايذكر حدثا ولا إسما ولاعلما، ولايتهم أحدا، ولكنه يختزل في الواقع مجموعة من قضايا عصره :

— قضية العرائش 1610 (قضية خيانة إمام)[42] ؛
— قضية المعمورة 1614 (قضية انقسام الكلمة !)[43] ؛
— قضية الصراع القائم بين القبائل المجاورة للثغور مع السلطة المركزية ؛
— قضية العياشي (1040 هـ)، أي تاريخ طلب العياشي لبيعة القبائل بظهير وموافقة قضاة الوقت (ابن عاشر الكلالي والفاسي)[44].

ويأتي السؤال الثاني ليثير مسألة المسؤولية الجماعية أمام الجهاد. ويضع القضية في إطارها الزمني الواضح : «ولافرق في الحكم بين ماأدركناه زمن أخذه كالعرائش والمعمورة وإن كانت غير معمورة، وبين مالم ندركه كسبتة وطنجة..»[45]

الجواب هنا يثير مسألة اختلاف الناس حول مسؤولية استرجاع الثغور وعلى من تكون ؟ فسبتة أخذت عام 1415 / 818 هـ وطنجة عام 1471 / 874 هـ، فهل مسؤولية استرجاعهما لازالت قائمة على كل المسلمين ؟

(40) الزياني، **الجواهر**، الجزء الأول. ص 10.
(41) **نفس المصدر والصفحة.**
(42) موقف عدد من العلماء من تنازل المامون للإسبان عن مدينة العرائش.
(43) احتلال الإسبان للمعمورة.
(44) اليفراني، **النزهة**، ص 265 وبعده.
(45) الزياني، **الجواهر**، الجزء الأول، ص 11.

ــ فسؤال مثل هذا يرمز إلى محنة المعاصرين، باعتماده التشكيك !

ــ فهو يميز بين ماأخذ في الماضي البعيد (قرنين) وماأخذ منذ عهد قريب.

ــ كما يميز بين البلد المعمور وغير المعمور !

فهو بالتالي يطرح مسألة الأسبقيات، ولاتُطرح مثل هذه المسألة إلا عند ضعف الإمكانات. والحال أن الرجوع إلى **النزهة**[46] يؤكد ذلك بما لايدع مجالا للشك. ومن جهة أخرى فمحمد العربي الفاسي يقيم الربط المباشر بين الجهاد والإمامة في الجواب على السؤال الثالث. وخلاصة كلامه أنه إذا كان الجهاد ممكنا بدون أمير أو سلطان، فالإمامة بدون جهاد باطلة ! وهو ينتقد هنا مباشرة، في جملة مركزة، الوضع في المغرب عام 1040 هـ / 1631 م :

ــ السعديون (عبد الملك 1037 ــ 1040هـ/1628 ــ 1631م والوليد 1040 ــ 1045هـ/1631 ــ 1636م) وهم أصحاب البيعة لم يعودوا يقومون بالجهاد !

ــ العياشي (وهو غير إمام !) يقود الجهاد

وهو يرد على ماكان ينشره السعديون من أن الجهاد لايصح بغير الإمام ! وقد جاء حديثه كما يلي : «لايتوقف وجوب الجهاد على وجود الإمام ولا على إذنه في الجملة، وذلك شرط كمال لاشرط وجوب. ومن المعلوم الواضح أن الجهاد مقصد بالنسبة إلى الإمامة التي هي وسيلة له ولكونه في غالب العادة لا يحصل بها الكمال. فإذا أمكن حصوله دونها و لم يبق معنى لتوقفه عليها، فكيف نترك المقاصد الممكنة، لفقد الوسائل المتعذرة. ومن المعلوم في الفقه أن جماعة المسلمين تتنزل منزلة السلطان إذا عدم السلطان، وماتهذي به بعض الألسنة في هذه الأزمنة من أنه لايجوز الجهاد لفقد الإمام وإذنه، فكلمة أوحاها شيطان الجن إلى شيطان الإنس وقرها في أذنه، ثم ألقاها على لسانه في زخارف هذيانه، إغواء للعباد وتشطيبا عن الجهاد وحسبك فيمن يقول إنه من أعوان الشيطان وإخوانه المتمادين في الغي والطغيان والذي تشهد به الأدلة أن الجهاد الآن أعظم أجراً من الجهاد مع الإمام لأن القيام به الآن عسير...»[47] ويبرر هنا موقفه (وكان إلى جانب ابن عاشر

(46) اليفراني، **النزهة**، ص 262.

(47) الزياني، **الجواهر**، الجزء الأول، ص 10.

والكلالي) ممن أكدوا على مشروعية ماقام به العياشي عبر دلالات فقهية نورد بعضها فيما يلي :

ـــ من **مدونة** مالك : «من مات وليهم...»[48]

ـــ من **مختصر** خليل : «الجهادِ إن ضيعه الولاة»[49].

ـــ من ابن قاسم : «الخروج إلى العدو بدون إذن الإمام...»[50]

ـــ من عبد الملك بن الحسن : «مبارزة العدو بغير إذن الإمام خصوصا مع عدمه البثة»[51].

والإشارات هنا واضحة : أولا إلى وفاة زيدان[52]، ثانيا إلى عدم قيام أبنائه بالجهاد (وقد أطلق عليهم الولاة !)، ثالثا إلى المناوشات اليومية بل إلى الحركات التي كان يقودها العياشي !

ويخلص إلى انه «ان كان الجهاد ويجوز بدون إذن الإمام لما ذكر مع وجوده فكيف لايجوز مع عدمه البثة» ![53]

ومحمد العربي الفاسي هنا يريد إعطاء المشروعية لانتصارات العياشي التي وقعت قبل ذلك وفي نفس السنة 1040 هـ / 1631 م (قريبا منها !).

ـــ غزوات حلف المعمورة 1036 (1627)

ـــ غزوة الغربية 1036 هـ / 1627

ـــ غزوتي عياشة 1038 هـ / 1629

ـــ غزوتي العرائش 1040 هـ / 1631

وفي الجواب على السؤال الرابع المتعلق بالتجارة مع العدو نحس باضطراب المفتي

---

(48) نفس المصدر والصفحة.

(49) نفس المصدر والصفحة.

(50) نفس المصدر والصفحة.

(51) نفس المصدر والصفحة.

(52) سنة 1627.

(53) **الجواهر**، المصدر السابق.

وببحثه عن ممرات في سياق المذهب : لايجوز أن يباع للكافر الحربي القوت والسلاح أو مايصنع منه السلاح... (باستثناء الحربي !)

— و. «من باع منهم السلاح فليس بمومن»[54].

والإشارة هنا إلى واقع الأمور بالمغرب و«السباق إلى التسلح» واضحة. وفي الإشارة إلى فتوى الشاطبي[55] عن تجارة أهل الأندلس مع النصارى وتحريمه لها تنبيه واضح لكل الأندلسيين في سلا... وذلك موضوع سيرجع إليه الزياتي في قضية أخرى[56].

وليس الجواب على السؤال الخامس إلا تكملة لما سبق وتبريرا لما حكم به :

«إذا سافرنا إليهم غلت عندهم الأقوات وصار إليهم من قبلنا أموال عظيمة يتقوون بها على محاربة المسلمين وغزو بلاذهم»[57].

ثم يضيف إن ذلك سيعود «على المسلمين بضرر عظيم لذهاب النقود الجيدة من أيديهم، ولاسيما الذهب. وفي ذلك ضعف المسلمين وتقوية لعدوهم. فالواجب المنع من ذلك وسد الأبواب الموصلة إليه...»[58].

حديث يحمل في طياته إدراك صاحب النص بواقع الأمور، حيث أن ذكره لتحليل ابن قاسم لمسألة المبادلات التجارية بين إفريقيا الزيرية وصقلية إشارة مباشرة لما كان يعرفه الغرب الإسلامي من تراجع اقتصادي نتيجة تطور تجارة اختل بها «ميزان الأداءات» لصالح المسيحيين... ويوصي بسد أبواب التواصل !...

هكذا إذن يمكن تلخيص تفاعل النص الفقهي مع الأزمة السياسية التي عرفها المغرب خلال النصف الأول من القرن 17 م.

— أولا في ارتباطه بأحداثها، حيث يجعل نفسه طرفا في الصراع.

(54) نفس المصدر، ص 12.

(55) نفس المصدر والصفحة.

(56) في نفس الباب «الجهاد»، ص 14 و15.

(57) نفس المصدر، ص 11.

(58) نفس المصدر والصفحة.

ـــ ثانيا في انشطار النص الفقهي بين اتجاهين :

* الاتجاه التقليدي المتمثل في التحكيم، وهو مطلب هيكلي في الأدب الفقهي عموما ؛

* الاتجاه الظرفي الذي يتجلى في.لعبه دور لسان «حزب سياسي» معارض، وهذا الحزب هو حزب الفقهاء الثوار،[59]، الذين يتكتّلون وراء قيادة مناوئة للسلطة المركزية.

ـــ ثالثا اتخاذُه لخطاب مغلق مرموز، واعتماده للاختزال والدلالات : مثلاً آختزاله للزمن ليتمكن من استعمال حجج من فترات مختلفة، واختزاله للتجارب كي يصل إلى غايته عبر أقرب السبل... واكتفائه بالتلميح لقضايا عصره وتعرضه لِجذور القضية من الجانب الشرعي.

ـــ اعتماده على رموز مشحونة، وعلى دلالات مغلقة تحتاج إلى ثقافة فقهية عميقة لفكها. (مثلاً، استعماله لمفهوم الشيطان تعبيرا عن الضمير السلبي، وفصله بين شيطان الجن وشيطان الإنس وأعوان الشيطان يطرح أمامنا سلما رمزيا يصعب فكه...).

مرآة مُحرفة أم أداة اخبارية ملتزمة، سبقت عصر الصحافة بمدة ؟ معالجة مختزلة واعية أم ترتيب بريء لرواسب تجربة فقيه أو فقهاء ؟ تلك أسئلة تصعب معالجتها بدون رصد وتصنيف متنوع لمحتويات أشهر النصوص الفقهية التي أنتجتها الأزمة.

---

(59) J.Berque, *Ulémas fondateurs, insurgés du Maghreb (XVII siècle)*, Paris, Sindibad, 1982.

الموريسكيون أو الفكر المحاصَر

علي أومليل
كلية الآداب — الرباط

حديثنا إلى الآن عن «الاختلاف» وكيفية تصوره لدى كتابنا القدماء كان يتعلق بمجتمع إسلامي صرف، أو غالبيته مسلمة. بمعنى أن الذي حللناه لحد الآن هو صورة الآخر المختلف في مجتمع إسلامي وتحت سلطة إسلامية.

تحدثنا عن اختلاف المذاهب الإسلامية. فهناك من قبلوا بوجود هذا «الاختلاف»، ورسموا له مع ذلك حدودا ؛ وهناك الرأي المتطرف كما مثله القاضي النعمان وأشباهه قديما وحديثا ممن حرّموا كل حق في الاختلاف حتى في أشكاله الفرعية، فوحَّدوا بين استبداد المذاهب واستبداد السلطة. وهناك أيضا تصور متكلمي المسلمين وفقهائهم للديانات والعقائد المختلفة عن الإسلام أو المخالفة له. فهؤلاء قد ميَّزوا بين أديان معترف لها بشرعية الوجود، ولأصحابها بالحق في ممارسة شعائرهم بشروط، فكان قانون «أهل الذمة» بشروطه التي اشترطها الفقهاء، ولو أن الرجوع إلى التاريخ لايثبت أن «المعاهَدين» كانوا دائما وعمليا ملزَمين بما اشترطه عليهم الفقهاء.

إننا لم نقف عند الحالات العادية لبيان موقف الإسلاميين من الاختلاف، بل اخترنا حالة «قصوى»، أي تلك التي يكون فيها الاختلاف ليس فقط مع اتباع الأديان التي اعترف لها الإسلام بشرعية التواحد معه، بل مع الذين لم يعترف لهم بما يعتقدون. ومع ذلك، وُجدوا في بعض البلاد الإسلامية خلال فترة من فترات تاريخها. بل جرت بينهم وبين المسلمين مناظرات ومجادلات حفظتها لنا كتب الجدل الديني، خاصة منها الصنف المعروف بـ «المقالات»، والذي اختص بوضعه متكلمو المعتزلة.

صورة «الآخر المختلف» من منظار قدمائنا يمكن استخراجها من كتب «الملل

والنحل»، و«المقالات»، وكذلك من روايات الرحالة، ومن كتب الجغرافيين، والمؤرخين... إلا أنها في العادة **صورة للآخر من موقع إسلام منتصر**.

لكن، **ماالحال حين ينقلب الوضع**، فيصبح المسلمون تحت سلطان «الآخر» ؟ وهنا قد يجري الجدل الديني (والاختلاف الديني كما أسلفنا يمثل جوهر الاختلاف في المجتمعات التقليدية) بين المسلمين والمختلفين عنهم أو المخالفين لهم، لا من موقع إسلام منتصر بل من موقع أصبحت فيه جماعة من المسلمين مغلوبة على أمرها، وتحت سلطة أجنبية. لن نتحدث هنا عن وضعية حديثة أصبح فيها العالم الإسلامي تحت الهيمنة الأجنبية : فهذه وضعية معاصرة ولّدت نوعا من الفكر، أو من ردود الفعل الفكرية، والتي صارت معروفة ومدروسة. بل سنختار وضعية أقدم، اهتم بها المؤرخون — الأجانب على الخصوص —، **وهي وضعية الموريسكيين بالأندلس**. فهؤلاء قد اهتم بهم المؤرخون كما قلنا ؛ إلا أن العناية بفكرهم، خاصة على مستوى التحليل الإيديولوجي، ماتزال ناقصة. لذا، فإن هذا المستوى من التحليل هو الذي يعنينا هنا في هذا البحث.

وضعية الموريسكيين جديدة تماما، لأنها وضعية **مقلوبة** بالنسبة لما عَهِده أسلافهم. فهؤلاء كانوا يتحدثون عن الآخر المختلف وهو أقلية بينهم. أما بالنسبة للموريسكيين، فقد أصبحوا هم الأقلية تحت نظام أجنبي.

فالونشريسي — وهو الذي اهتم في كتابه **المعيار** بإيجاد الحلول الفقهية للمشكلات الجديدة التي واجهها الأندلسيون وقد أصبحوا تحت حكم أجنبي — حين يتحدث عن هؤلاء يستعمل عبارة «المسلمين الذميين» أو «المساكين الذميين»، وهو بذلك يتحدث عن هذه الوضعية «المقلوبة».

فالتصور العادي والمساير لطبائع الأمور عنده هو أن يكون الآخرون هم الواقعون تحت «ذمة المسلمين، لا العكس. وأمام هذه الوضعية «المستحيلة»، فليس هناك سوى موقفان : «الجهاد» أو «الهجرة». أما قبول «المساكنة» بين المسلمين و«الكفار»، فلا تقبل إلا إذا كان هؤلاء هم الذمّيّون. أما العكس، أي «مساكنة الكفار من غير أهل الذمة والصّغار، فإنها لاتجوز ولاتباح ساعة من نهار»[1].

---

(1) الونشريسي، **المعيار المعرب في فتاوي أهل الأندلس والمغرب**، نشر وزارة الأوقاف، الرباط، 1981، الجزء الثاني، ص 137.

فقبول المسلم البقاء تحت حكم أجنبي فهو قلْبٌ لما ينبغي أن تكون عليه علاقة الإسلام بغيره. «فمن حاول من المسلمين **انقلاب** تلك السلاسل والأغلال في عنقه، فقد حادَّ الله ورسوله (...) وحقيق أن يكوكبه الله معهم في النار»[2]. طبعا، لم يكن الفقهاء كلهم على رأي الونشريسي، فقد وجد منهم من حوَّز للموريسكيين البقاء مع حفاظهم ماأمكن على إسلامهم باللجوء إلى التَّقيّة (أي إظهار الدين المسيحي وإخفاء الإسلام) وإلى مختلف الذرائع[3].

ونظراً لأن وضعية الموريسكيين جديدة، فإنهم لم يجدوا في تراث الأسلاف الذين ناظروا في الاختلاف الديني مايفيدهم، ولو أنهم أحيانا حاولوا الرجوع إلى كتاباتهم. لم يفدهم مثلا سلفهم القرطبي وابن حزم، لأن هذا الأخير ــ حين ناظر المخالفين لعقيدته ــ كان يعيش في ظل دولته الإسلامية، ولم يكن مهددا مثلهم بإبادة ثقافية.

لذا كان على الموريسيكيين **أن يبتكروا** وسائل للدفاع، لإنقاذ الذات الثقافية.

ابتكروا **اللغة الأعجمية**، أي إسبانية مكتوبة بحروف عربية. ولهذا الابتكار دلالته كما سنوضح فيما بعد.

وابتكروا مخيالا خاصا بهم قوامه ملاحم وبطولات من «ماضٍ» مشرق، وحفر ينبئهم بمستقبل موعود. وكل هذا لتقوية العزائم على الصبر والصمود، وللإبقاء على الأمل.

وكانت وضعيتهم جديدة أيضاً، لأنهم واجهوا خصمهم من داخل ثقافته. فقد كانوا على معرفة بالثقافة الإسبانية المسيحية، خاصة منهم أولئك الذين كتبوا بالإسبانية (القشتالية). وبما أن الصراع كان مداره الخلاف الديني، فإنهم لجأوا هنا أيضا إلى الاختراع. فاخترعوا «إنجيلا» قالوا إنه هو الصحيح، ونصوصا نسبوها إلى مريم وإلى بعض الحواريين وتلامذتهم، وكل هذا قصد الإدلاء بـ «وثائق» في نزاعهم ضد الإسبان المسيحيين لإثبات ملكيتهم للحقيقة (الدينية)، وأنهم هم الورثة الشرعيون للماضي المقدس، وليس خصومهم.

(2) **نفسه**، ج 2، ص 138.

(3) وهي فتوى الفقيه الوهراني أحمد بن جمعة (المتوفى سنة 1504 م).

ووضعيتهم جديدة كذلك، لأنهم عاصروا التحولات الكبرى التي عرفتها أوربا وهي تؤسس عصرها الحديث. فقد عاصروا كشوفها الجغرافية وغزوها للقارات وللعالم الجديد. عاصروا ظهور الطباعة وانتشارها، وعرفوا حركة الإصلاح البروتستانية. وكانوا أيضا معاصرين للحركة الإنسية الأوربية وبدايات الفكر العلمي والفلسفي الحديث. فلماذا لم يُفد الفكر الموريسكي من معاصرته لهذه التحولات، لاسيما وأن بعض مثقفي الموريسكيين على الأقل قد تحدثوا عنها ؟ هل لأن صداها في إسبانيا كان ضعيفا، لاسيما وأن الدارسين قد لاحظوا «أن إسبانيا المعاصرة لتحولات الحداثة الأوربية، بمقدار ماكانت نهضتها الفنية حاسمة، انغلقت على نفسها على مستوى الفكر العلمي والفلسفي العقلاني ؟ أم لأن قضية الموريسكيين الكبرى كانت خارجة عن هذا كله، بحكم الاضطهاد الذي أخرجهم عن دائرة الانتماء، أو حتى الاهتمام بقضايا لاتعنيهم ؛ إذ كان همهم اليومي هو الإفلات بجلدهم، وقضيتهم الأولى هي إنقاذ هويتهم الثقافية — الدينية ؟ وحتى في هذه الحالة، لماذا لم يحاول مثقفو الموريسكيين إثبات تميزهم الثقافي — الديني مع إغنائه بمكتسبات من الفكر الأوربي وتحولاته التي لم تكن مجهولة لهم آنذاك ؟ وإذن فلربما كان من الممكن أن يكون الموريسكيون هم السباقون إلى الاضطلاع بدور ريادي في عملية التجديد الثقافي العربي، أحقابا طويلة قبل أن يبدأ ماسوف يصطلح عليه بفترة الإحياء أو عصر النهضة في الفكر العربي الحديث.

لنبدأ بالتمهيد للإجابة على هذه الأسئلة.

لقد طرح المؤرخون المشكل الموريسكي وذهبوا فيه مذاهب مختلفة، يمكن أن نُجملها في اتجاهين رئيسيين مع مابينهما من درجات. فهناك من ذهبوا إلى أن الإجلاء كان إجراءًا ضروريا اقتضاه حرص إسبانيا «المشروع» على ضمان وحدتها الدينية والوطنية، وأن الموريسكيين كانوا «مُهَدِّدِينَ» لهذه الوحدة، مثلما كان يهددها اليهود والبروتستان في نفس الفترة.

إلاَّ أن هناك مؤرخين آخرين اعتبروا أن طرد العنصر الموريسكي كان خسارة اقتصادية — بل وحضارية — لإسبانيا : فقد كانوا صنَّاعا مهرة، وعارفين بفن الزراعة. بل إن هناك من يذهب إلى ماهو أبعد، فيفسر فشل الانطلاق الاقتصادي الحديث لإسبانيا — رغم توفرها على الثروة الأمريكية التي كان من شأنها أن تكوِّن

الرأسمال الأولي — إلى الانهيار الاقتصادي الذي تسبب فيه تهجير الموريسكيين كصناع ومزارعين مهرة. لقد كان قرار الطرد دليلا على فشل كل محاولات الإدماج الديني والاجتماعي. فقد ظل الشعب الموريسكي محافظا على تميُّزه، بل على امتيازه الحضاري. يقول أحد المؤرخين، وهو ممن يعتبر عمدة في دراسة هذه الفترة : «أن تكون إسبانيا قد أحسنت صنعا أو قد أخطأت بإجلائها السكان الموريسكيين الشغيلين والمنتجين، فإن ذلك في حد ذاته لايهم ! يبقى أن نسأل لماذا لجأت إلى ذلك ؟ لقد لجأت إليه، لأن الموريسكي بقي غير قابل للإدماج. فإسبانيا لم تتصرف بدافع حقد عنصري (وهو دافع مستبعد على مايظهر في الصراع الدائر آنذاك)، بل بدافع من الحقد الحضاري. وإن انفجار هذا الحقد — والذي تمثل في عملية الطرد — لهو اعتراف بالعجز. وإنه لدليل على أن الموريسكي، وبعد قرن أو اثنين أو ثلاثة حسب الحالات، لبث على شاكلة أجداده : نفس الزي والدين واللغة والدار المنغلقة والحمامات العمومية.. (لقد حافظ على كل شيء)[4].

ولقد نبّه المؤرخون كذلك إلى أن المشكل الموريسكي لم يكن مشكلا واحدا، بل مختلفا بحسب مناطق الأندلس : فالوضع في قشتالة مثلا، حيث كان الموريسكيون أقلية وسط أغلبية مسيحية، لم يكن نفسه في بلنسية حيث كانوا أغلبية، ولا في غرناطة حيث تأخر «الاسترداد»، وحيث كانت ذكرى الحكم العربي الإسلامي ماتزال ماثلة في الأذهان، والأهالي مايزال لهم رؤساؤهم.

أما عنف «الاسترداد»، فوقائعه زاخرة في كتب المؤرخين. وقد كانت هناك اختيارات أمام السلطة الدينية السياسية : طرد الكبار إلى المغرب والاحتفاظ فقط بالأطفال؛ السجن المؤبد للرجال وطرد النساء والعجزة ؛ والإبقاء على الأطفال وتنشئتهم على المسيحية ؛ تشتيت الموريسكيِّين على القرى بنسبة «كانون» (بيت) واحد إلى خمسين؛ الإجلاء الجماعي، وهو الحل الأخير الذي لجأت إليه إسبانيا، أي «استئصال النبتة من تربتها»[5]. ومع ذلك فإن الطرد الشامل كان في المدن

(4) F.Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranien à l'époque de Philippe II*, éd. Armand Colin, 2 ème éd, 1966, I.II, p 129.

(5) *Ibid*, II, 130

خاصة. وقد بقي منهم فلاحون في أراضي كبار الملاكين السادة الذين قد يحدث أن يحموهم لحاجتهم إليهم.

والواقع أن قرار التهجير قد جاء بعد فشل محاولات عديدة للإدماج. فقد راهن الإسبان على الأطفال وأنشأوا مدارس لتنشئتهم تنشئة إسبانية مسيحية. وقد فرضوا على الموريسكيين الزواج في الكنيسة وتعميد أطفالهم.

وقد وضعت السلطة كتبا لتلقينهم المسيحية بالعربية وفرضها عليهم. وعقدت جلسات علنية لاختبار مدى معرفتهم بالعقيدة النصرانية.

لقد صدرت قرارات بالتعميد الجماعي، رغم العهود التي أعطيت لمسلمي الأندلس، وأهمها المعاهدة التي أبرمت مع آخر سلاطين غرناطة بعد حصار جيوش الملكة القشتالية «إيزابيلا» للمدينة في يناير 1492. وقد أمّنت المعاهدة المسلمين على الحفاظ على ممتلكاتهم، وعدم إكراههم على التنصر، والسماح لمن أراد منهم أن يهاجر. إلاّ أن واقع الممارسة كان نقضا يوميا للمعاهدة، تمثل خاصة في الاستيلاء على أراضي الغرناطيين والضغط عليهم لتنصيرهم، ثم جمع الكتب العربية وإحراقها علنا، بما فيها المصاحف. فوقع اصطدام أدى إلى مقتل بعض الجنود في حي البيّازين الذي حُشر فيه السكان المسلمون. والتجأ بعض هؤلاء إلى الجبال المجاورة حيث اندلعت ثورة جبل البشرات الأولى (Alpujarras) (1499)[6].

---

(6) عن دخول جيش الملكة إيزابيلا إلى غرناطة، وثورتي «جبال البشرات» الأولى والثانية، هناك قلة في الاخبار عنها في المصادر العربية المعاصرة لها أو القريبة من تلك الفترة. فهناك كتاب **أخبار العصر المجهول** (نشره شكيب أرسلان عن نسخة م.ي.موللر المطبوعة بميونخ 1863، طبعة العرائش 1921) وهو كتاب يعنى بالأسباب الأخلاقية لهزائم الأندلسيين أكثر من عنايته بضبط وتحديد الوقائع. وهناك أيضا كتاب يحيى ابن عاصم : **جنة الرضى في التسليم بما قدر الله وقضى** (أورد مقتبسات منه المقري في **نفح الطيب**، نشر إحسان عباس، 1968، الجزء الرابع، ص 527.525)، وهو يهتم أكثر من الكتاب الأول بالوقائع. وانظر أيضا كتاب **إفريقيا** لكربخال لويس مرمول والذي ألفه سنة 1571 م. والكاتب ولد بغرناطة والتحق بجيش «شارلكان» في غزوه لتونس (1535 م) وبقي بعد رحيل هذا الامبراطور في بلدان المغرب حوالي 22 سنة، ووقع أسيرا في يد السعديين، وتعلم العربية والبربرية. ومؤلفه الذي يجمع بين الوصف الجغرافي والسرد التاريخي ينم عن روح العصر الصليبية : مثلا سرده لدخول العساكر القشتاليين إلى غرناطة بعد تسليمها من طرف سلطانها النصرى :
(Carbajal, Luis Marmol, *l'Afrique*, trad. fran, t.I, pp 437 - 441)

وقد اعتبرت السلطة القشتالية أن المعاهدة قد نقضت فأصدرت الملكة إيزابلا (1502 م) مرسوما يقضي إما بالتنصر أو الرحيل، وأعطت لذلك مهلة أصبح بعدها أهل غرناطة منصرين رسميا. ولم يتغير الوضع بعد تولية كارلوس الخامس العرش لاسيما وأن قشتالة كانت تعتبر نفسها القوة الأوربية الأولى الحامية للكاثوليكية، ليس فقط ضد اليهود والمسلمين في إسبانيا، بل وخارجها في البلدان الأوربية البروتستانية. وعلى نفس النهج سار خلف فيليب الثاني الذي ضم البرتغال بعد هزيمتها المغربية الكبرى في معركة وادي المخازن قرب مدينة القصر الكبير، والتي قتل فيها الملك البرتغالي سيباستيان وعدد كبير من النبلاء (1578)، واستأنف الحرب ضد البروتستان وأمرائهم في أوربا. وفي عهده قامت الثورة الثانية للموريسكيين بجبال البشرات، والتي استمرت سنوات ثلاث. وبعد قمع الثورة صودرت أراضي حتى أولئك الذين لم يشتركوا في الحرب. وتم تشتيت موريسكيي غرناطة، ماعدا الأطفال دون العاشرة الذين تكلفت بتنشئتهم الكنيسة. وفي التاسع والعشرين من أبريل 1609 م، في عهد فيليب الثالث، صدر قرار الطرد الجماعي للموريسكيين، واستمر الترحيل حتى سنة 1614 م[7].

لقد كان صراع الموريسكيين قبل الطرد النهائي عنيفا ضد قوة جارفة تلاحقهم في دقائق سلوكهم اليومي : في الشارع، في الحياة العامة، بل وفي عقر بيوتهم.

كان عليهم أن يتقنوا سلوكين منفصمين : سلوكا مع المحيط المسيحي المهيمن، وسلوكا مع ذويهم وقومهم المسلمين. وكل هذا مع رقابة صارمة لكي لايختلط السلوكان فتنفضح الحقيقة، حقيقتهم كمسلمين أخفوا إسلامهم، فيكون الهلاك المحقق. على الموريسكي أن يتقن الانتقال من مسلك إلى مسلك، ومايقتضيه ذلك

---

(7) يورد الكاتب الموريسكي أبو القاسم الحجري «نصاً» لقرار فيليب الثالث (يجعله فيليب الثاني) قال إنّهُ ترجمهُ للسلطان السعدي زيدان يقضي بالطرد الجماعي للموريسكيين، بدءا بأهل بلنسية : طرد الرجال دون النساء والأطفال والإبقاء على نسبة 6 % من «الفلاحين القدماء»، إلخ. وحسب «المرسوم»، فإن هذا القرار قد اتخذ بدعوى أن الموريسكيين كانوا متصلين بالأتراك وبسلطان المغرب وبالأمراء البروتستان في شمال غربي أوربا (الحجري، **ناصر الدين على القوم الكافرين**، الدار البيضاء، 1987، ص 111 — 113). وعن جغرافية الموريسكيين واعداد المهجّرين وأماكن ترحيلهم يراجع :

Henri Lapeyre, *Géographie de l'Espagne*, Paris, 1959.

من سرعة في التلون، وتغيير القناع، وتبديل الأدوار. عليه أن يخرج من جلدته ليلعب دور الممثل، أن يدخل في الدور كلما فوجيء، وأن يتقنه إتقانا يبلغ به درجة المطابقة. أما آلامه، وشقاء ضميره، وكبرياؤه، فعليه أن يقمعها كلها. أحيانا لايستطيع، فتأخذه ثورة يمزق فيها الحجاب : يتحدى جهرا بأفضلية إسلامه ونبيه، فيلقى مصيره المعروف.

وثائق محاضر «محاكم التفتيش» زاخرة بدقائق الاضطهاد اليومي الذي كان يلقاه الموريسكيون[8].

هناك جدار من الحِذر والكراهية بين الموريسكيين الذين أكرهوا على التنصر، والذين سموا بـ «المسيحيين الجدد»، وبين المسيحيين «القدماء».

هؤلاء كانوا يترصدون أولئك لينتهزوا فرصة «فضحهم» وتقديمهم إلى «المحاكمة». قد يبلغ الامتزاج الظاهري أن يتزوج موريسكي بـ«مسيحية قديمة». وبما أنهما صارا يعيشان تحت سقف واحد، فقدْ يحدث أن تكتشف الزوجة يوما حقيقة زوجها، أو ينشب بينهما خلاف فتبلغ عنه.

وقد يكون تبادل الزيارات محكا لكشف حقيقة الموريسكي، وأنه كان يتظاهر فقط باعتناق الدين الجديد، خاصة إذا ماأحضرت مائدة الطعام، ولوحظ إن الموريسكي يمتنع عن أكل الخنزير أو تناول الخمر. بل إن أنواع الأطعمة وطريقة الجلوس كانت فيصلا إثنولوجيا لتمييز الموريسكيين، كأن يلاحظ مثلا أنهم يأكلون الكسكس، ويجلسون على الأرض. طبعا لم يكن كل موريسكي يمتنع عن شرب الخمر : فالرجال خاصة كان منهم من يتردد على الخمارات. وقد يؤدي السكر ببعضهم إلى أن يطلق العنان للسانه.

أما الأطفال فقد كانوا مشكلة : فالطفل الموريسكي حين يخرج إلى الشارع يتحدث بتلقائية الأطفال عما يجري في بيته من مظاهر الحياة الإسلامية. ولهذا

(8) هناك وقائع كثيرة من الحياة اليومية للموريسكيين عن سلوكهم المزدوج، ومختلف التحايلات التي كانوا يلجأون إليها لإخفاء عقيدتهم وهويتهم... يمكن الرجوع إليها في كتاب اعتمد على وثائق محاضر محاكم التحقيق :

Louis Cardaillac, *Morisques et Chrétiens, un affrontement polimique* (1492 - 1640), éd. Klincksieck, Paris 1977.

السبب كان الموريسكيون يفضلون عادة تأخير إبلاغ أبنائهم أنهم مسلمون وتلقينهم شعائر الإسلام إلى مابعد مرحلة الطفولة.

وكان رهان المسيحيين الإسبان منصبا على الأطفال، أي ينبغي تمسيحهم منذ الميلاد لضمان جيل موريسكي مندمج. ولذا كانوا يراقبون تعميدهم. إلاَّ أن آباءهم المسلمين، ما أن يعودوا بأطفالهم من الكنيسة إلى البيت بعد مراسم التعميد حتى يقوموا بإزالة آثار التعميد بغسل رأس الطفل، وإقامة حفل «سبوع» (عقيقة) في المساء نفسه.

مقاومة الاندماج ـــ أو الانقراض ـــ تبدأ منذ مستهل الحياة، برفض «التعميد»، وتستمر حتى النهاية، أي بعد الموت فقد قاوم الموريسكي «إدماجه» بعد الوفاة، إذا جاز التعبير، خاصة وأن الملك فيليب الثاني قد قرّر تنفيذ قرار مجمع مسيحي بأن يدفن الموريسكيون مع النصارى في مقبرة واحدة. وقاوم الموريسكيون ذلك حتى تظل وفاتهم على طريقتهم.

لقد كانت مقاومتهم صعبة ـــ بل مستحيلة ـــ أمام قوة جارفة. كان أمامهم بذل الجهد اليومي لإتقان «التقيّة»، أي الازدواج. إلا أن قوة السلطة الغالبة كانت تُحْكم الرقابة وتضاعف إجراءات الدمج. تنصب المجالس لامتحانهم في درجة معرفتهم بالمسيحية، بل تؤلف كتبا بالعربية لتعليمهم هذه الديانة بلغتهم، في الوقت الذي تقوم فيه بمتابعة الذين توجد عندهم كتب بالعربية.

اختـــراع الأعجميـــة

والواقع أنه على الرغم من بقاء العربية متداولة بيد الموريسكيين قرنا بعد سقوط غرناطة، فإنها مالبثت أن تضاءلت، بل نسيت ؛ مما اضطر هؤلاء إلى استعمال الإسبانية وسيلة للدفاع عن الذات. إلا أنها إسبانية طبعوها بطابعهم. وهنا لجأوا إلى اختراع عجيب، وهو مايسمى بالأعجمية. إنها إسبانية مكتوبة بالعربية. لقد أصبح جمهور الموريسكيين لايعرف العربية، مما اضطر الذين لايزال لهم إلمام بها وبتراثها، خاصة الديني، أن يعينوا إخوانهم على عدم نسيانه. محتوى هذا الأدب الأعجمي إسلامي ولغته إسبانية (قشتالية) وحروف عربية. ولقد كان لحرصهم

على الكتابة بحروف عربية دلالة ونتائج[9].

ماهي دلالة هذا الابتكار ؟ معناه أن الموريسكي وهو يضطر للكتابة بلغة «الأجنبي» فليكتبْها إذن على طريقته. وكأنه لايريد أن يقرأها الا من يعرف الحرف العربي. هناك إذن استحواذ على لغة الآخر، بحيث تصير غريبة على صاحبها الأصلي، فلا يملك التعرف على علاماتها المستقاة من لغة أخرى. وكأننا بالموريسكي ضنين على المحتوى الذي يودعه لغته المبتكرة، هو محتوى تحمله لغة الآخر، دون أن يستطيع هذا الآخر التعرف على هذا المحتوى. الموريسكي إذن «يكتب» بلغة الأجنبي من غير أن يقدر هذا الأخير على قراءة لغته نفسها.

لقد كان الحرف العربي هو الحاجز بين الأنا والآخر. فالجماعة الموريسكية تحرص على أن لايطلع على محتوى ماتكتب سواها. لقد اشتركت مع الأجنبي في لغة أصبحت مضطرة إليها، فلتنفصل عنه بأن تجعل هذه اللغة بالنسبة إليه غير ذات معنى، مادام لايستطيع فك حرفها العربي. لاسيما حين يكون المحتوى دينيا، فليطلع عليه أهل الدين وحدهم.

ومادام الموريسكي قد اضطر إلى استعمال لغة الخصم، لأنه نسي أو أنسي لغته، فليحافظ إذن على رابط يربطه بلغته التليدة، والحرف هو الرابط الذي يشده إلى ماضيه المجيد وإلى دينه الذي أصبح بالنسبة إليه واجهة للصراع الثقافي، بل ويشد أواصر قرباه بعالم فسيح، عالم العرب والمسلمين الذي شمل آفاقاً واسعة من الأرض، والذي ينتظر منه الخلاص. ثم إن هذا الحرف العربي مقدس في نظره كمسلم. أليس هو الحرف الذي كتب به القرآن ؟

ابتكر الموريسكي اللغة الأعجمية لتستعجم على الأعجمي لغتُه، لينفذ هو إليها وحده، ولتتداولها الجماعة الموريسكية وحدها فيما بينها. فاللغة الأعجمية إذن اختراع للدفاع عن هوية، وللإبقاء على تواصل الجماعة الموريسكية داخل اللغة

(9) عن الكتابة والأدب الأعجميين، انظر :
الحسين بوزينب، «تقييم للكتابات الأعجمية» **مجلة دار النيابة**، العدد 6، 1985 ؛
«القيمة الحقيقية للرموز الخطية في الأدب الأعجمي» ؛
«المخطوطات الأعجمية الموريسكية»، ندوة **المخطوطات العربية في الغرب الاسلامي**، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء، أبريل 1988.

الأجنبية مع طمسها عن أصحابها الأصليين، وللإبقاء على رمز يربطها بالعالم الإسلامي الفسيح.

وبمرور الزمن، تكونت أجيال موريسكية نسيت حتى الحرف العربي، فاضطر الموريسكيون إلى الكتابة بالإسبانية كما يكتبها أصحابها. واستمروا على ذلك حتى في مواطن الهجرة. ولقد اعتبر الدارسون أن الأدب الموريسكي المكتوب بالاسبانية ـــ بخلاف «الأعجمي» المكتوب بحروف عربية ـــ كان ينمُّ عن معرفة أوثق بالثقافة الإسبانية والمسيحية عموما، مثلا كتابات إبراهيم الطبيلي وأحمد الحنفي، وكذلك الكاتب المجهول مؤلف المخطوط الذي يحمل رقم 9653 بالمكتبة الوطنية بمدريد. فالطبيلي (واسمه الأعجمي J.Juan Pérez) كان يعرف رواية **دون كيخوتي** التي دشن بها سرڤانتيس الأدب الإسباني الحديث، ويستشهد بشعراء إسبان، وهو نفسه كان شاعرا وضع قصيدة في مدح الرسول وصحابته. أما أحمد الحنفي، فقد التجأ مرورا بفرنسا إلى تونس حيث تعلم العربية هناك. لكنها ظلت صعبة عليه فكتب بالإسبانية القشتالية، مستعملا أرسطو وأغسطين، وكذلك كتابات البروتستاني خوان ألونسو في نقد البابوات.

أما المؤلف المجهول للمخطوط المذكور، فقد دافع عن اضطراره إلى الكتابة بالقشتالية (مختلفا مع من كان يحرم ذلك. وحجَّتُه أن هذا العمل صار «فرض كفاية»، لأن هناك جيلا من الموريسكيين أصبح لايعرف العربية. فهو يستعمل الإسبانية ليعينهم على حفظ دينهم.

* * *

لقد دخل الموريسكيون دفاعا عن الذات الثقافية الجماعية إلى صميم ثقافة الآخر المتغلب. ذلك أن الصراع كان ـــ وكما قيل ـــ حضاريا، ولو أنه اتخذ واجهة دينية. وإذا كانوا قد غلبوا بالسلاح، فلم يكن من السهل أن يسلموا بانهزامهم الحضاري.

ذلك أن الموريسكيين لم يكونوا هم «الهنود الحمر». فإسبانيا التي غزت آخر مدن وقرى الجنوب الأندلسي، وقامت بإجراءات «إدماج» الموريسكيين هي نفسها التي كانت تقوم وفي نفس الفترة بغزو القارة الأمريكية. كلا الشعبين، الموريسكيين «وهنود» أمريكا، خضعا في نفس الفترة وعلى يد نفس الدولة لعملية إبادة جماعية.

فبالنسبة لسكان القارة الجديدة الأصليين، استصدر ملوك إسبانيا «الكاثوليك» فتاوى دينية لاسترقاقهم الجماعي بعد نزع ممتلكاتهم، بل كان جدل الفقهاء الإسبان يدور حول التساؤل هل هم بشر أم لا، وهل ينطبق عليهم ماجاء في الإنجيل من أن الإنسان قد خلق على صورة الله ؟ أجاب هؤلاء الفقهاء بالنفي، وإذن فهؤلاء «الهنود» ليسوا أهلا لحق الملكية بلْ ولحق الحرية، فحَلالٌ إذن شن الحرب عليهم لانتزاع ماتحت أيديهم من خيرات، وتسخيرهم لاستغلالها لصالح المستوطنين الجدد، بل يَحِلُّ أيضا تحويلهم إلى عبيد. وحتى حين نجد من بين هؤلاء الفقهاء فقيها يتميز عنهم بفتوى تقول أن هؤلاء «الهنود»، حتى ولو كانوا «غارقين في الخطيئة»، فإن ذلك لايَحْرِمهم من صفتهم الانسانية الأولى، والتي تُثْبِتُ لهم، مهما كانوا، حقهم في الحرية وفي الملكية، فإن هذا الفقيه يذكِّر مواطنيه بأن الأعداء الحقيقيين للإسبان وللدين المسيحي ليسوا «الهنود» بل العرب[10] !

قلنا ان الموريسكيين ليسوا هم «الهنود الحمر». فصورة هؤلاء في الذهنية الأوربية هي أنهم «فطريون» «طبيعيون» فلا ثقافة ولاحضارة هناك، ماداموا لايزالون لصيقين بالطبيعة. فتكونت صورة خيالية عن «البدائي الطيب» والتي كان لها دورها ليس في الأدب وحسب، بل وفي الفكر السياسي أيضا. أما الموريسكيون فقد كان وراءهم حضارة ماثلة لعيان المتغلبين عليهم قبل غيرهم. هو صراع حضاري ولو أن بؤرته دينية. صارعوا خصومهم على نفس «الأرضية»، وعلى نفس الميراث الديني. فالموريسكيون كمسلمين والإسبان كمسيحيين كانوا يتقاسمون ماضيا مقدسا مشتركا إلى حد كبير، بروايته للخلق، وبأنبيائه وقصصهم ومعجزاتهم، وانتظار الساعة... كان مدار التنافس حول مَنْ هم الورثة الحقيقيون للماضي المقدس ؟ التاريخ المقدس بالنسبة للمسيحيين والذين لم يعترفوا بنبوة رسول الإسلام قد انقطع بظهور عيسى. أما بالنسبة للمسلمين فإن الاسلام هو الناسخ بمعنى «النسخ» الذي يعني التصحيح والإتمام. هم إذن يعتبرون أنفسهم

---

(10) ويتعلق الأمر باللاهوتي فرنسيسكو فيتوريا (1486 م — 1546 م) الذي يقول : «إنه لمن المؤسف أن نرفض لهؤلاء الهنود الذين لم يلحقوا بنا أذى قط مانسلِّم به للعرب، الأعداء الدائمين للدين المسيحي» أورده جان بوميل ضمن :

Jean Baumel, *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'œuvre de Francisco Vitoria*, 1936, P 158.

الورثة الشرعيين للتاريخ المقدس «الحقيقي» وهم في الواقع يبادلون عدم اعتراف المسيحيين بدينهم بعدم اعتراف مقابل : فهم وإن اعترفوا بالمسيح وبمسيحية أصلية «فإنهم لم يعترفوا بمسيحية المسيحيين لأنها في اعتقادهم محرَّفة.

الصراع إذن كان على الماضي المقدس : من له **وثيقة** ملكيته، ومن هو وارثه الشرعي ؟ لقد خاض الكتّاب الموريسكيون معركة ضارية لاثبات صحة جوابهم الاسلامي على هذا السؤال. وهي معركة لم يعرفها أسلافهم. فالكتاب المسلمون قبلهم كانوا يجادلون أصحاب الأديان الأخرى كأفراد، وفي إطار نخبة عالمة. أما الموريسكيون فقد واجهوا تحدي الإغناء الثقافي كشعب. كان مثلا سلفهم الأندلسي ابن حزم يجادل علماء نصارى ويهود، لكن من موقع إسلامي ماتزال دولته متغلبة، وبوصفهم «أهل ذمة» أما في حالة الموريسكيين فإن الوضع قد اختلف، بل قد أصبح مقلوبا. لقد اطلعوا على أدبيات الجدل الديني التي تركها لهم الأسلاف، واستشهدوا ببعضها، إلا أن إفادتهم منها ظلت محدودة، نظرا للفارق بين من يجادل ودولتُه سائدة، وبين من انقلبت وضعيته فأصبح مفروضا عليه الاندماج، أي التسليم في هويته. وضعية الموريسكي جديدة تماما، لانظير لها فيما عرفه أسلافهم المناظرين لأهل الأديان الأخرى.

كان عليه أن يتغلغل في عمق الفكر المسيحي نفسه، ابتداء بالقراءة المباشرة للأناجيل[11]، وانتهاء بالاطلاع على الظاهرة الانفصالية المسيحية الكبرى التي عاصرها، أي الحركة البروتستانية.

---

(11) مايقوله أفوقاي : «قرأت التوراية (التوراة) التي هي أربع وعشرون كتابا (...) وجدتها مترجمة من العبراني إلى العجمي الذي نعرفه...» (**ناصر الدين على القوم الكافرين**، ص 19). كذلك كتاب عبد الحق الإسلامي السبتي اليهودي الذي أسلم وألف **السيف الممدود في الرد على أخبار اليهود**، معتمدا على المصادر اليهودية : «واقتصرت على مافي كتبهم مما لايسعهم إنكاره» (انظر مقال محمد المنوني، «مناقشة أصول الديانات في المغرب الوسيط» مجلة **البحث العلمي**، العدد 13، 1968).
كذلك دارت مناظرات عديدة بين محمد الأنصاري الأندلسي، المهاجر إلى المغرب في أواسط القرن التاسع، والذي يقول : «لما رميت بسهم الاضطرار (...) إلى بلاد النصارى (...) وطال المقام بين أظهرهم، أطلعت على عنادهم وفهمت لغتهم وكتابتهم، واجتهدت في البحث عن أصول ديانتهم (...) فدارت بيني وبينهم مجادلات ومحاورات في مجالس عدة، جلها بقصر ملكهم، ومنها بمنزلي، ومنها بدار رئيس كَتَبَة الملك (...) ولتعلم أن مافي الملل، ولا في جميع =

لذا خاضوا معركة «الوثائق» لإثبات شرعية ملكيتهم للماضي المقدس. طعنوا في «وثائق» الخصم التي اعتبروها مزوَّرة، و«أدلوا» في مقابلها بـ «وثائقهم» هم، أي بنصوص اخترعوها اختراعا على أنها نصوص مسيحية أصلية.

طبعا، موقف المسلمين من النصوص المتداولة بيد المسيحيين معروف من قديم، أي أن هذه الأخيرة حصل فيها تحريف. إلا أن الموريسكيين، ولكونهم خاضوا معركتهم **من داخل** الثقافة المسيحية نفسها، كان عليهم أن يذهبوا إلى ماهو أبعد، فلا يقتصرون على موقف النفي القديم المعتاد، أي أن يكتفوا كأسلافهم بمجرد القول بأن النصوص المسيحية الرائجة ليست هي النصوص الأصلية بل المحرفة. فأين هي هذه النصوص الأصلية إذن ؟

كان على الموريسكيين أن يجيبوا على هذا السؤال. وهنا قد لجأوا إلى الاختراع. اخترعوا نصوصا «مسيحية» قالوا انها قديمة قدم المسيحية الأولى.

واخترعوا «إنجيلا» قالوا انه هو الإنجيل الأصلي، في مقابل الأناجيل التي بأيدي المسيحيين.

وقاموا أيضا باختراع على مستوى الذاكرة الخيالية، لبَثِّ الأمل وللحفز على المقاومة، فوضعوا ملاحم لأبطال الإسلام، «وجفْرا» يفكُّون رموزه لينبئهم بعودة أمجاد المسلمين واستعادة أندلسهم المفقودة.

لقد أنجزت دراسات عديدة على هذه المنحولات الموريسكية. والذي يعنينا هنا هو دلالتها. لماذا لجأوا إلى هذا «الاختراع» ؟ لابد هنا من تجاوز المفهوم الفيلولوجي للمنحولات.

ان «المنحول» بالمنظار الفيلولوجي يعني نصا مزيفا، بمعنى أن هناك «أصلا» يقاس عليه للحكم بالزيف. إلا أن هناك دلالة أعمق من هذا المعنى الفيلولوجي الذي يعطى عادة لمفهوم «الانتحال».

= الآراء والنحل أسخف عقولا ولأجهل من الروم (.) ولاينبغي لمن اضطر إلى مباحثتهم يوما أن يناظرهم إلا بنصوص إنجيلهم وما بأيديهم من صحف الأنبياء، لأنهم لايقبلون غير ذلك» **رسالة السائل والمجيب وروضة نزهة الأديب**، الخزانة العامة 178 ج، 1138 د، أورد النص إحسان عباس في مجلة **اللسان العربي**، العدد الرابع.

ذلك أننا إذا وقفنا عند هذا المعنى الفيلولوجي، فإن الدافع إلى الانتحال يكون إما الكذب أو الادعاء. في حين أنه ينبغي البحث عن دوافع أعمق هي التي تفسر اللجوء إلى وضع المنحولات داخل ثقافة معينة في فترة من فترات تاريخها. وفي الحالة الموريسكية ينبغي تفسير «المنحولات» بأنها ابتكار لدعم مخلية الجماعة المضطهدة، ولحفظ ذاكرتها المتميزة، وللرد على الخصم من داخل مرجعيته الدينية نفسها، وللإدلاء بـ «وثائق» نافعة في النزاع حول ملكية ماض مقدس رموزه مشتركة إلى حد كبير. «المنحول» إذن ابتكار للإبقاء على الأمل، ولإذكاء الصمود، ولإنقاذ الذات. وكل هذا في مواجهة سلطة ومجتمع ضاغطين على جماعة مغلوبة لكي تقر على نفسها بتنازلها عن ذاكرتها المتميزة ومخيلتها الخاصة.

المنحولات الموريسكية

لقد حامت حول هذه النصوص المخترعة أقاصيص تداولها الموريسكيون، تحكي نشأتها والطريق الذي سلكته حتى وصلت إلى الأندلس. وكأنما كان على هذه النصوص وقد وصلت إلى الأرض الأندلسية أن تختفي تحت الأرض، وكأنما خشي عليها أصحابها أن تقع عليها عين الأعداء، أولئك الذين «حرفوا» علم المسيح وصنعوا من نصوصهم المحرفة سلطة ودينا. هكذا إذن كان على «الحقيقة» أن تقبع تحت الأرض، وتنتظر قرونا حتى تختمر كما يختمر الذهب في باطنها بفعل الزمان «والآثار العلوية». ثم بدأ العثور على بعض هذه النصوص بفعل الصدفة، أو بفعل العناية السماوية التي لابد وأن تكشف الحقيقة في يوم من الأيام...

وهكذا يحكي الموريسكيون عن هذا «الرق» الذي عثر عليه بإحدى المغارات والذي نسبوه إلى أحد تلامذة المسيح ؟ وهو (سيسيليو)، وان هذا الأخير قد كتب نسخة من إنجيل يوحنا الأصلي (وهو أوثق الأناجيل في نظر الموريسكيين)، وقالوا ان النسخة ترجمت إلى الإسبانية، ووضعت لها شروح بالعربية ! وزعم أفوقاي أن مطران غرناطة طلب منه قراءة هذا «الرق» وفك رموزه لأنه كان يحتوي على جفر يتنبأ بظهور «المشرقي» (أي العثمانيين) الذي سيفتح بلاد النصارى وروما[12].

---

(12) أفوقاي، م.م، ص 28.

وتلعب «مريم» دورا أساسيا في نسبة النصوص المسيحية التي انتحلها الموريسكيون. فقد نسَبوا إليها النص المسمى «حِكَم الصالحة مريم»، وقالوا انه تضمن النبوءة بظهور «الفارقليس»، وأن هذا الأخير هو نبي الاسلام.

بل ان مريم عند الموريسكيين هي رواية «الانجيل الحقيقي»، فقالوا ان جبريل أنزله عليها في «سبعة ألواح من الزبرجد، وأمرها أن تكتب نسخة منها بيدها، وتبعثها — مع سائر الكتب التي كتب الحواريون بعد أن عرج سيدنا عيسى عليه السلام إلى السماء — إلى بلاد إسبانية، وهي بلاد الأندلس، فكتبت نسخة من الكتاب، وهو المسمى بـ «حقيقة الإنجيل»[13].

هذه الرواية لها دلالتها فيما سميناه بمعركة النصوص. فهي تتعلق هنا بالإنجيل نفسه. معنى ذلك بالنسبة للموريسكيين أن هذا «الإنجيل الحقيقي» قد وصل رأسا إليهم إلى الأندلس، مُسْنداً في روايته إلى مريم. مثله مثل النص الآخر المنسوب إليها والمسمى «حِكم الصالحة مريم». والواقع أن الموريسكيين حرصوا على إظهار «أصالة» النصوص المسيحية التي استعملوها في مواجهة خصومهم. فهم يؤكدون أنها كلها مروية مباشرة عن مريم، أو عن حواريي المسيح، أو تلامِذتهم الأقربين. ولأمرٍ مّاوصلت كلها إلى الأندلس. وبما أن التحريف الأكبر في نظرهم هو الذي وقع في نص الإنجيل حين أدخِلت فيه عقيدة «التثليث» وطمس «المقطع» المتنبىء بمجيء رسول الاسلام، فإن معركة النصوص التي خاضها الموريسكيون انصبت على الأناجيل نفسها.

هناك «إنجيل» تمسك به الموريسكيون وتداولوه أكثر من غيره، وهو إنجيل برنَبا (Barnabe)، تلميذ الحواري بولس) ويرجح الباحثون أن تكون الفترة التي انتحل فيها هذا «الإنجيل» إما القرن الرابع عشر أو الخامس عشر الميلادي. بعضهم يجعل كاتبه رجل كنيسة قد أسلم، وبعضهم يرى أنه قد كتب في وسط مسيحي فرنسسكاني من العصر الوسيط، وآخرون يذهبون إلى أنه قد وضع في بيئة يهودية — مسيحية. إلا أن من الباحثين من يرى أن هذا «الإنجيل» قد صنع في وسط موريسكي في القرن السادس عشر، في إسبانيا، وانتقل إلى البلدان التي هاجر إليها

(13) م.م، ص 114.

الموريسكيون، خاصة تونس وتركيا، بل إلى بلدانٍ أوربية كإيطاليا والأراضي المنخفضة وإنجلترا[14].

من هنا تبرز دلالة هذه النصوص : هي نصوص منحُولة، قُدِّمت من لدن الموريسكيين على أنها نصوص مسيحية قاعدية. هناك أيضا دعوى أولية المصدر، فهم يقدمونها على أنها مروية **مباشرة** عن حواريي المسيح، أو عن مريم نفسها. ثم هناك دلالة أخرى تتعلق بروايتهم للكيفية التي «وصلت» بها هذه النصوص إلى بلادهم الأندلس : فقد وصلت حسب روايتهم، **رأسا** إلى هذه البلاد، منذ فجر المسيحية. لم يكن هناك زمان يمتد فيفعل فعله في النصوص، ولاأيدي تتعاقب عليها فتعبث بها عبث الشهوة أو المصلحة. جاءت إذن إلى أندلسهم «خالصة أصيلة»، فكانت حجتهم وهم ينازعون الخصم على رواية الماضي المقدس، وعلى ملكيته «الشرعية».

قلنا ان المعيار الفيلولوجي ليس هو المعيار الملائم للحكم على «المنحولات» الموريسكية (وهو معيار يحصر قيمة النص في مدى مطابقته لأصل يدعيه) بل لأن هناك قيمة وظيفية هي التي بررت لجوء الموريسكيين إلى اختراع النصوص. لقد كانت القضية هي ابتكار بدائل من داخل الثقافة المسيطرة نفسها، لمواجهتها، أي نصوص حاكِمة ومُحتكَمٍ إليها تنزع السلطة عن النصوص الرسمية، وللإدلاء بها كـ «وثائق» في النزاع حول الميراث المقدس : من هو الطرف الذي عنده العلم بروايته الحقيقية، والذي آلت إليه ملكيته الشرعية ؟

لم يقتصر هذا النزاع على الفترة التي كان فيها الموريسكيون مايزالون قاطنين بأندلسهم، بل بعد أن طردوا منها إلى المهاجر، في الشمال الافريقي أو في تركيا على الخصوص، فلقد استمروا في مهاجرهم يعنون ولمدة من الزمن بأدبهم السجالي ضد الكنيسة ونصوصها المرسمة. والسؤال : هو لماذا لم تنته مشكلتهم، أو إشكاليتهم الدينية ــ الثقافية، بعد أن صاروا يعيشون في بيئة إسلامية، وبين ظهراني إخوانهم ؟ ربما لأنهم وقد استمروا يساجلون، ومن بعيد، خصما قد أصبح غائبا

(14) فيما يتعلق بمناقشة هذه المسائل يراجع مقال :
Mikel de Epalza, «Le milieu hispano - morisque de l'Evangile islamisant de Barnabe (XVI ᵉ - XVII ᵉ s) in *Islamochristiana,* 8 (Pontificio Instituto di studi arabie islamici).

عن العيان، إنما كانوا يعبرون عن بقاء تعلقٍ ما بوطنهم الأصلي. وربما كان مشكلهم العميق هو التأسف على عدم إمكان مصير آخر غير المصير الذي انتهوا إليه، أي الإجلاء : وهو بقاؤهم في وطنهم مع الحفاظ على تميزهم تجاه الآخر. والواقع أنهم بعد أن كانوا غرباء في أندلسهم المغلوبة فإن غربتهم لم تنته **تماما** في ديار الإسلام التي هاجروا إليها ــ هذا على الرغم من أنهم استمروا، على مستوى الخطاب المعلن، يرددون مايردِّدُه إخوانهم في مشارق الأرض ومغاربها، أي الدعوة إلى عودة أندلس الماضي، أندلس عربية وإسلامية خالصة.

الموريسكيون وعالم يتحول

كان الموريسكيون أمام عالم يتحول تحولات لم يسبق لها مثيل، وهي التحولات التي عرفتها بدايات العصر الحديث. وكان مثقفوهم على الأقل يعرفون معالم هذا التحول الكبير : فهناك الاكتشافات الجغرافية الكبرى والتوسع الأوربي التجاري ثم الاستعماري. وهناك غزو القارة الأمريكية، وقد شارك بعضهم في هذه العملية، سواء كبحريين في الأساطيل الاسبانية التي قامت بالغزو، أو في عملية استيطان العالم الجديد.[15] وهناك التطور الكبير في صناعة السلاح والسفن ووسائل السيطرة على البحار. وهناك انتشار المطبوعات الناتج عن اختراع المطبعة. ثم هناك ظهور الحركة البروتستانية وانتصارها ببلدان غرب وشمال أوربا. إننا نجد أصداء لهذا كله في بعض كتابات الموريسكيين فما مدى تأثير معرفتهم بهذه التحولات ؟ كيف فهموها ؟ هل هناك من أثر لها في وعيهم بذواتهم ؟

لنحاول الإجابة على هذه الأسئلة من خلال قراءة لمذكرات أحد الموريسكيين، وهو أحمد بن القاسم الحجري، الملقب بـ «أفوقاي».

---

(15) من ضباط البحرية الإسبانية الموريسكيين الذين شاركوا في غزو أمريكا : إبراهيم بن غانم، والذي وضع كتابا في الأسلحة النارية، وفي فن المدفعية بالخصوص، وقد نقله إلى العربية وبإذن منه معاصرُهُ الموريسكي أحمد الحجري بعنوان : **العز والمنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع**، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 87 ج. (انظر مقال محمد المنوني «ظاهرة تعريبية في المغرب السعدي»، مجلة **اللسان العربي**، العدد الأول. أما عن استيطان الموريسكيين للقارة الأمريكية، فإن ف. بروديل يقول : «إن مؤرخي أمريكا يجزمون بأن الموريسكيين كان لهم نصيب في استيطان أمريكا»، ويورد مراجع عن أبحاث في الموضوع : (انظر كتابه المذكور، ج 2، ص 130).

أصله من قرية «الحجر» بضاحية غرناطة، عاش باشبيلية وتعلم العربية كما كان يضطر إلى تعلمها الموريسكيون، أي سراً في البيت. لقد ترك الحجري سيرة ذاتية[16] عرض فيها لأخباره ومشاهداته في المغرب وتونس وأوربا، منذ أن هاجر من الأندلس في ربيع سنة 1599 م، متنكرا على ظهر سفينة إسبانية كانت تحمل القمح إلى قلعة «البريجة» التي كانت تحتلها إسبانيا على الشاطىء الأطلسي بالمغرب (قرب مدينة الجديدة حاليا).

أقام فترة بهذا الحصن قبل أن يتمكن من التسلل خارجه والالتجاء إلى مدينة مراكش، ليلتحق هناك ببلاط السلطان السعدي المنصور، يترجم له مراسلاته الأجنبية، كما ترجم له كتبا مما أصبح المغاربة يحتاجون إليه للدفاع[17]. ويرسله الملك السعدي سفيرا له إلى فرنسا وهولندا، ليفاوض في استرجاع ممتلكات المسلمين التي نهبت منهم في البحر أثناء إخراجهم من الأندلس، وربما أيضا للنظر مع أولي الأمر هناك في مشاكل الموريسكيين الذين التجأوا إلى فرنسا عبر إقليم «الباسك». فزار باريس وبوردو وأمستردام. وسجل مشاهداته، وكذلك مساجلاته مع العلماء هناك.

مالذي نخرج به من قراءة رحلة أفوقاي ؟

ان صاحبنا، رغم كل ماشاهده في البلاد الأوربية، فقد ظل صامدا في الموقف الموريسكي المعهود : وهو عدم التسليم للآخر بالتفوق الديني ــ الحضاري. لقد جال في مدن أوربية واتصل بالناس، وحاورهم، وناظر علماءهم، ودخل البيوت،

(16) كتب الحجري سيرة ذاتية ضمّنها كتابه **رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب**، والكتاب مفقود. وقد اختصرها في كتاب **ناصر الدين على القوم الكافرين** (نشره محمد رزق، منشورات كلية الآداب، الدار البيضاء، 1987) ؛ يمكن أيضا مراجعة سيرته في : الكانوني، **جواهر الكمال**، ج 1، ص 87 ــ 93؛ والعباس بن إبراهيم، **الاعلام**، ج 2، ص 218، والذي ينقل عن : العياشي، **زهر البستان** ؛ ومحمد حجي، **الحركة الفكرية في المغرب في عهد السعديين**، منشورات دارالتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1978، ج 2، ص 403.

(17) بالإضافة إلى ترجمته لكتاب إبراهيم بن غانم المذكور، فقد نقل إلى العربية كتابا في الفلك (زيج زكوط) وضعه إبراهيم السلمنقي بالعبرية (1472 م)، ومنها نقل إلى اللاتينية ثم إلى الإسبانية. وقد يكون هذا الكتاب هو الذي تحدث عنه بقوله : «وكنت يوما بمدينة مراكش أترجم رسالة باللطين تتكلم عن الكورة (كذا) الأرضية والفلكية»، م.م، ص 130.

وأقام في منازل الأعيان وقصور السادة، ومع ذلك فهو في كل مقام يعلن تفوق دينه وحضارته، ويناظر خصومه ليثبت لهم ذلك. الانطباع الذي نخرج به من قراءة هذه الرحلة هو أن صاحبها مطمئن إلى بضاعته القومية، فهو لايعترف للأروبي بأي تفوق، ومرجعه الإسلامي دينا وحضارة راسخٌ لايتزعزع، لكن مَنْ أدرانا أن الشعور الحقيقي للرجل هو هذا الذي عبر عنه في مذكّراته وهو يجوب البلاد الأوربية يشاهد ويقارن ؟ تساؤلنا هنا يتعلق بمسألة منهجية : أي إلى أي حد في مثل حالة كاتبنا الموريسكي تتطابق — أو لاتتطابق — حقيقة الوعي والتعبير عنه ؟ فوعي الكاتب — كالوعي الموريسكي عموما — هو وعي محاصَر، قضيته الأولى هي إنقاذ الذات الثقافية لجماعة مهددة. ووعي كهذا يعتبر من الترف بل هو مما لم يكن يفكّر فيه آنذاك الانفتاح على الغير والاقتباس القصدي منه لأن ذلك يفترض مسبقا التسليم بالتأخر بمقياس الآخر، وهي ظاهرة حديثة عرفها الفكر العربي والإسلامي الحديث، ولم تكن شروط ظهورها متوفرة في ظرفية الكاتب الموريسكي.

وهناك مبرر آخر : وهو أن صاحبنا قد كتب ماكتبه عن رحلته الأوربية **بعد** أن عاد إلى بلاده الإسلامية، أي إلى جو يسوده الحذر والعداء للأجنبي، والنفور مما عنده. فحتى على فرض أنه كان عند الكاتب إعجابٌ مّا ببعض الجوانب أو التنظيمات الأوربية، فلن يجد أي قبول لسماع الحديث عنها لدى جمهوره، وإنما يحتفظ بذلك لنفسه، ولايعبر سوى التعبير الملائم المقبول.

تبقى إذن هذه النبرة المطمئنة الواثقة من نفسها ومن بضاعتها والتي لاتلتفت إلى ماعند الآخر، وهو مايطبع مذكرات الحجري عن رحلته الأوربية.

ومع ذلك... لنفحص موافقة الوثوقية هذه، وما إذا كانت تفترض موضوعيا التسليم بتفوق الآخر ؟

مثلا : حين يفتخر باتساع رقعة بلاد الإسلام، بل حين يكتشف مدى هذا الاتساع الذي يمتد من المغرب حتى أندونيسيا : «والحمد لله — يقول — الذي أعطانا وأشرحنا ؟ بعمارة أكثر الدنيا أنها للمسلمين، وأنهم الذين لايتبدل ملكهم إلى تمام الدنيا»[18]. طبعا، لقد تبدل ملك المسلمين في عصر الرجل، على الرغم

(18) **ناصر الدين**، ص 98.

من وجود القوة العثمانية، والتي يبالغ صاحبنا حين يقول عنها أن «كل واحد من السلاطين النصارى يرتعد ويخاف من سلاطين الاسلام والدين، المجاهدين في سبيل رب العالمين، وهم السلاطين الفضلاء العثمانيون الترك».

يبقى السؤال : كيف عرف اتساع رقعة الاسلام ؟ لقد عرفه عن طريق الأوربيين. وهو نفسه يفترض ضمنيا أن معرفة هؤلاء بالعالم فاقت كل من سبقهم، وذلك حين يقول : «وقد عرفت الناس في زمننا هذا أكثر من الأوائل في أمور الدنيا»،[19] وهناك أيضا الخرائط المتطورة التي أخذ يضعها الأوربيون وهم يغزون العالم «وفي المَپَّات» (الخرائط، mapas بالإسبانية) التي تصور للنصارى والكورة الأرضية فيها كل مدينة مصورة ومكتوب اسمها بطولها وعرضها[20]. لقد اكتشف أن بلاد الإسلام تمتد إلى أندونيسيا، وأن «في تلك الجزر أكثر من عشرة آلاف جزيرة للمسلمين» ومرة أخرى فإن أحد الأوربيين هو الذي أخبره بذلك، وهو سفير هولندي مستعرب وفَد إلى بلاط السلطان زيدان بمراكش، وحدثه عن رحلاته إلى «جزر الهند الشرقية». وقد اطلع أيضا على واحد من هذه الكتب التي كان يضعها الملاحون الأوربيون لوصف رحلاتهم البعيدة.

«فقد قرأ كتابا بالاسبانية لرحالة ايبيري بدأ رحلته من البرتغال نحو «الهنود المغربية ومشى في بلادها إلى أن قطعها برا»، ثم اتجه شرقا إلى أن أتم دورته على الأرض (...) وكل سفره بحرا وبرا إلى أن دار بالدنيا دورة كاملة»[21].

يعرف الموريسكي وأمثاله أن الأرض دائرية وأن الكشوف الجغرافية الأوربية صارت تعتمد هذه الحقيقة وتعتمد على خرائط دقيقة، وهو مالم يكن متاحا لمعاصريه المسلمين. وهو يعلم هذا كله من الرحالة والجغرافيين الايبريين، وذلك بقراءة كتبهم ومشاهداتهم بلغتهم. لقد مضى الزمن الذي كان فيه الرحالة المسلمون هم الذين كانوا يحملون أوصاف وأخبار البلاد البعيدة !

كما أن العصر كان يعرف بدايات الاستشراق، وقد لقي أحمد الحجري بعض

---

(19) م.م، ص 96.

(20) م.م، ص 97.

(21) م.م، ص 98.

هؤلاء المستشرقين الأوائل، وزار بعض المعاهد الاستشراقية الأولى. ومعلوم أن نشأة الاستشراق كان لدافعيْن : للرجوع إلى أصول الأناجيل، خاصة وان الحركة البروتستانية اقترنت بالدعوة إلى هذه العودة، وكذلك بسبب التوسع الأوربي نحو بلاد الشرق والتعرف على لغاته وثقافاته تمهيدا لاستعماره. لقد تعرَّف الحجري بباريس على مستعرب كان قد أرسل إلى مراكش للتجسس كما يخبره هو نفسه : «وكان جلوسي هنالك على أمر سلطان فرنجة لنعلمه بحروف الرمز كلّ مانعلم أنه يقع لسلطان مراكش في ديوانه وحركاته». واطلع على مكتبة هذا «المستعرب» والتي كان من بينها قانون ابن سينا وكتاب أقليدس وكتبا في النحو وغيرها[22]. وفي هولندا زار مركزا من أعرق مراكز الاستشراق، وهو معهد (ليده) الذي مازال قائما لحد الآن. وتعرف على بعض أساتذته[23].

صاحبنا لم يكن يدرك ــ وماكان له أن يدرك ــ أسباب ميلاد الاستشراق حين زار بعض مراكزه وتعرف على بعض أوائل المستشرقين. والذي كان يهمه هو أن يدخل معهم في جدل حول أفضلية الإسلام أم المسيحية، وحول المسألة الخلافية الأولى بينهما، أي قول المسيحيين بالتثليث.

وعرف الحجري ــ كما عرف الموريسكيون ــ مظهرا آخر من مظاهر النهضة الأوربية : أي الطباعة. فقد كانوا يتداولون المطبوعات كما يتداولها معاصروهم الأوربيون. وكل مالاحظه هو الرقابة التي كانت ماتزال محكمة على المطبوعات، وأنه «لايمكن لأحد المعلمين أصحاب القالب [المطبعة] أن يطبع كتابا إلا بالأمر من أصحاب الديوان إلى صاحب التأليف»[24]. وهو مظهر سلبي في نظر صاحبنا. إلا أننا نعرف أن هذه الرقابة نفسها كانت السبب في خوض معركة طويلة من طرف الكتاب الأوربيين من أجل الإقرار القانوني والفعلي بحرية الرأي والنشر.

وبلغت أفوقاي أصداء قوية عن العالم الأمريكي الجديد، كما بلغت غيره من الموريسكيين. بل ان بعض هؤلاء شاركوا كبحارة في الأساطيل الإيبرية في غزو

(22) م.م، ص 50.

(23) م.م، ص 106.

(24) م.م، ص 56.

القارة الجديدة، بل استوطنتها جماعات منهم حسب ماذهبت إليه بعض الدراسات[25].

إلا أن أقوى حدث ديني سياسي أوربي عاصره أفوقاي هو الثورة البروتستانية. لقد عاصر الموريسكيون قرن الحروب الدينية الأوربية، وانحازوا عموما إلى البروتستانية كحليف موضوعي. انكبوا على استعمال الأدبيات البروتستانية لاستغلال حججها لصالحهم ضدا على الكاثوليكية، الدين السائد والرسمي في شبه الجزيرة الإيبرية، بل عقدوا صِلاتٍ مع البروتستان خارج إسبانيا بحثا عن حليف ينقذهم من الاضطهاد ويقدم لهم العون في حالة ما إذا قاموا بثورة.

البروتستانية سلاحا للموريسكيين

حين زار أفوقاي هولندا كانت البروتستانية قد انتصرت هناك، ويخبر قارئه العربي المسلم عن هذا المذهب قائلا : «ظهر في تلك البلاد رجل عالم عندهم يسمى بلطري [لوثر]، وعالم آخر يسمى بقلبن [كالفان]، وكتب كل واحد منهما ماظهر له في دين النصارى عن التحريف والخروج عن دين سيدنا عيسى والإنجيل، وأن البابا بروما يضلون الناس بعبادة الأصنام ومايزيدون في الدين، بمنع القسسين والرهبان من التزويج، وغير ذلك كثير...»[26]

قد يلاحظ أن هذه صورة مبسطة، إن لم تكن سطحية عن البروتستانية، وقد تكون راجعة إلى كون الكاتب اكتفى بإعطاء فكرة عامة للقارىء المسلم، أو لأنه لم يكن يعرف عن هذا المذهب أكثر من هذه «الكليشيات» العامة. وعلى كل حال فهناك كتّاب موريسكيون آخرون كانت معرفتهم أدق بالبروتستانية. فقد

---

(25) من القارة الجديدة حمل التبغ الذي أخذ الناس يتعاطونه في العالم الإسلامي أيضاً، مما أثار جدلاً بين الفقهاء من بين مُحلِّل له ومحرِّم. ومن أشهر هذه المجادلات تلك التي قامت في عهد الحجري بين الفقيه المالكي المصري سالم السنهوري الذي أفتى بتحريم التبغ، وبين الفقيه المغربي الثائر على الدولة السعدية أبي محلي الذي رد عليه بتحليل «طابة المسماة بالدخان ...»، وذكر في عشبة الدخان أنها حلال لذاتها في كتابه، أي كتاب **اللمع في الإشارة إلى حكم طبغ**، م.م، ص 136.

(26) م.م، ص 105.

كانت كتب هذا المذهب تهرب إلى إسبانيا. كما ثبت من وثائق محاكم التحقيق حين حُجزت بعض هذه الكتب.

لقد رجع الكتاب الموريسكيون، ونخص بالذكر منهم محمد القصير، إلى هذه الكتابات المهربة لاستعمال حججها ضد البابوية وضد الكاثوليكية[27].

رجعوا خاصة إلى كتابي Cipriano de Valera الذين وضعهما ضد البابوية[28]، وذلك في مسائل ثلاث :

— انها حرفت الكتاب المقدس

— انها صنعت عقيدة لمصلحتها

— وانها ابتدعت ابتداعا طقوس العبادة.

والواقع أن المآخذ الثلاثة تلتقي مع المأخذ الرئيس للمسلمين، وهو أن المسيحية التي هي بين أيدي المسيحيين هي تحريف للمسيحية الأصلية.

والواقع أن الموريسكيين وجدوا في دعاوى البروتستانية حججا لتأكيد موقفهم الإسلامي من المسيحية والاطمئنان إليه. فقد عارض البروتستان زخرفة الكنائس فاستعمل الموريسكيون ذلك حجة ضد «التشبيه» المسيحي وضد إقامة التماثيل أصلا في الكنائس. واستعملوا الدعوة البروتستانية للرجوع المباشر إلى الكتاب المقدس وتعميم الحق في هذا الرجوع، وذلك لدعم دعواهم الكبرى : وهي أن الأناجيل قد حُرِّفت، وأن هناك أناجيل «حقيقة» أخفتها الكنيسة.

استعمل الموريسكيون إذن حجج «مذهب الاحتجاج»، بل اعتبروا ظهوره (المذهب) هو في حد ذاته حجة على أن المسيحية مذاهب متناقضة، في حين أن

---

(27) عن المذهب اللوثري من وجهة نظر موريسكية يراجع مخطوط المكتبة الوطنية بمدريد رقم 9655 والذي أثبته لوي كاردياك في **كتابه المذكور**، ص 438 — 439. أما الكتب البروتستانية التي كانت بأيدي الموريسكيين، فيستعملونها لأغراضهم. فانظر أيضا **المرجع المذكور** الذي يورد محجوزات لمحاكم التفتيش لسنوات 1583 — 1609، ص 126 — 138.

(28) وهما Tratado de Papa وTratado de la Misa وانظر مقارنة بين الكتاب الثاني والمخطوط الموريسكي رقم 9655 في كتاب كارديّاك المذكور، صفحات 113 — 134.

الإسلام واحد. وتلك حجة استعملها مثلا أفوقاي في مجادلته للعلماء المسيحيين أثناء رحلته الأوربية.

كانت السلطة الاسبانية تخشى تحالفا موضوعيا بين الموريسكيين والبروتستان، وتتعقب الصلات والتواطؤات بين أولئك وهؤلاء. وبالفعل فقد كان الموريسكيون يتجهون بأنظارهم أملا في الخلاص، ليس فقط إلى حليفهم الأقرب، أي مسلمي الشمال الإفريقي والأتراك، بل إلى حليف «موضوعي» من بين المسيحيين أنفسهم، أي البروتستان وأمرائهم. وهناك صلات ومراسلات كانت قائمة بالفعل بين الموريسكيين والبروتستان.

فقد اتصل الموريسكيون بأمير «ناقار» الفرنسي هنري الثالث (والذي كان بروتستانيا) وذلك ابتداء من سنة 1587. وحين أصبح هذا الأمير ملكا لفرنسا باسم هنري الرابع، استمر الاتصال رغم أن هذا الأخير قد صار كاثوليكيا بعد تولّيه الملك. وهكذا ففي سنة 1602 بعث إليه موريسكيو بلنسية برسالة يشتكون فيها من القمع الديني وإثقال كاهلهم بالضرائب، ومما جاء في رسالتهم : «نحن أهالي بلنسية، وعددنا حوالي ستة وسبعون دارا، بإمكاننا أن نجرد، ودون أن نُخْلي منازلنا، ستين ألف رجل (...) ونحن لاننتظر سوى إشارة جلالة ملك فرنسا»(29).

ويتحدث كاتب فرنسي معاصر لنفس الفترة عن مقاومة الموريسكيين لمحاكم التفتيش، وعن بحثهم الدائم عن حليف خارجي من بين الأمراء البروتستان، فيقول : «ان موريسكيي إسبانيا كانوا يتطلعون وبإلحاح إلى كل من بإمكانه مساعدتهم لتخليصهم من ربقة القهر، وكانوا مهيئين للقيام بانتفاضة عامة إذا رأوا من أمير قوي من أمراء البلاد المجاورة استعداداً لمدّهم بالعون، بل كانوا على استعداد للالتجاء إلى بلاده إذا كان في ذلك ضمان لحريتهم الدينية وإنقاذ لممتلكاتهم وأشخاصهم. بل أكثر من ذلك : فقد كانوا يفضلون اعتناق العقيدة المسيحية الإصلاحية [البروتستانية] لأنها في نظرهم تقول برب لاشريك له، هو وحده المعبود وهو الذي يتوجه إليه الإنسان، وكذلك لأن هذه العقيدة ليس فيها صور

---

(29) أوردها لي كارדياك، م.م، ص 140.

ولأصنام (...)، عن أن يلبثوا تحت السلطة الغاشمة لجهاز التفتيش الإسباني»[30].

وبناء على سوابق الاتصالات بين الموريسكيين وهنري الرابع، التجأ منهم عدد إلى فرنسا، وإلى جنوبها خاصة. وقد اشترط هذا الملك ـــ الذي ترك عقيدته البروتستانية ليصير كاثوليكيا وقد نصب ملكا ـــ أن يصيروا هم أيضا كاثوليكيا ليقبلهم في بلده، ثم مالبث أن منعهم منعا. ومع ذلك ظل الكثيرون يهيمون في القرى والمدن فقراء «يقفون على أبواب الكنائس يطلبون الصدقة». وربما كانت أعدادهم كبيرة وفقرهم مدقعا مما يفسر هذا المرسوم الذي صدر عن مجمع ڤيتري الديني (سنة 1677) والذي «يهيب بكل الكنائس أن تحتاط من هؤلاء العرب» المطرودين من إسبانيا والذين يهرولون من كنيسة لأخرى[31].

ربما لم يخطىء الموريسكيون حين حاولوا أن يجدوا لهم حليفاً من داخل الجبهة المسيحية نفسها بل ان الحديث عن «جبهة مسيحية» قد لايصدق على تلك الفترة كما كان يصدق على العصر الوسيط، حيث بلغت هذه الجبهة ذروتها إبّان الحروب الصليبية. أما مع بدايات العصور الحديثة، فقد انكسرت هذه الجبهة وانقسم الواقع الأوربي إلى دول قومية ذات أطماع ومصالح متنافسة. ومن نتائج ذلك أن القوة الإسلامية الأولى آنذاك (الدولة العثمانية) أمكنها إبرام تحالفات مع دول أوربية ضد أخرى (كتحالفها مع فرنسا ضد إسبانيا)، بل إنها ضمنت حياد البابا، وهو السلطة المركزية الكاثوليكية، في بعض منازعاتها الأوربية. ومع ذلك، تظل الوضعية الإسبانية والتي كان يعيش تحت وطأتها الموريسكيون، وضعية متميزة : فقد كانت روح «الاسترداد» بتعصبها وإجراءاتها القمعية ماتزال مسيطرة.

المصير الموريسكي

ربما كان من المحتمل أن يكون المصير الموريسكي على نحو آخر لو كان النظام الإسباني أكثر تسامحا كما كان عليه الحال في بلاد أوربية أخرى، فهو نظام كانت

(30) المرجع المذكور، ص 143، نقلا عن :

Francique Michel, *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne*, Paris, 1847.

وعن اعتناق بعض الموريسكيين البروتستانية، انظر : كاردياك، ص 141 ـــ 143.

(31) م.م، ص 145.

تحدوه حمى «الاسترداد» ويربط «الأَسْبَنة» بالكاثوليكية، فيلغي بالتالي كل حق في الاختلاف الثقافي والعقدي.

ثم ان القوم اعتبروا أنفسهم خارج العالم الثقافي الأوربي، وماكان يعتمل فيه آنذاك من تيارات أهمها تياران كبيران متداخلان : الإصلاح الديني (والذي أدخل مفاهيم جديدة مثل نقد الفكر الديني، والتسامح والحق في اختلاف العقيدة، والحرية الدينية التي تعممت فشملت مبدأ حرية الفكر عموما) والعقلانية (التي أرست المفهوم الجديد للعلم، وشملت التنظيم العقلاني للاقتصاد وللمجتمع ولنظام الدولة). إلا أن إسبانيا كانت مختلفة عن هذا كله.

هناك اختلاف في الكيفية التي تمت بها عملية إنجاز الوحدة «الوطنية» في إسبانيا، والملابسات التي تم فيها هذا الإنجاز، بالمقارنة مع عمليات التوحيد الوطني في البلدان الأوربية الأخرى التي قادت فيها مشروع الوحدة قوى اجتماعية متقدمة، واقترن هذا المشروع بانطلاق اقتصادي وبتجديد في الفكر وفي النظام السياسي. في حين أن عملية التوحيد الإسبانية اقترنت بحَملة الاسترداد، وماترتب عنها من إلغاء للعنصر العربي، وبإجراءات التحصين الصارمة ضد حركة «الاصلاح». هي إذن عملية توحيد اختزالية، قامت باسم الحفاظ على الوحدة العرقية والكاثوليكية لإسبانيا.

من هنا خرج العنصر الموريسكي من مشروع الوحدة هذا، بل أخرج منه مادام قد قام ضداً عليه.

وهنا سنفتح بابا للتخمين، سنفترض ـــ إذا صح الافتراض بالنسبة للماضي ـــ مصيرا آخر لو وقع للموريسكيين غير المصير الذي انتهوا إليه : ماالذي كان سيحصل لو وُجد الموريسكيون في وضعية تاريخية أخرى، في مجتمع آخر غير المجتمع الإسباني آنذاك، أي مجتمع أكثر تسامحا، وأكثر انفتاحا على القيم الليبرالية التي كانت تشق طريقها في دول أوربية أخرى، أي قيم حرية العقيدة والفكر، وحق المشاركة، وحقوق الأقلية ؟ ربما كان مصير الموريسكيين سيختلف، وربما دخلوا في المجتمع الأوربي وعلى طريقتهم، وربما أمكنهم أن يقوموا بتأليف خلاّق بين الثقافتين العربية والأوربية.

غير أن النظام الإسباني آنذاك كان محكوما بعوائق ذاتية منعته هو نفسه من أن يدخل في مسلسل التحديث وبناء الدولة الوطنية المدنية على النحو الذي عرفته بقية أقطار أوربا الغربية.

كان هذا النظام مَسُوقاً بعقلية «الاسترداد»، وماكانت تعنيه من إلغاء للعنصر العربي وحضارته، رغم تأصله في الأرض الأندلسية. الموريسكيون حسب هذه العقلية هم مجرد أحفاد لغزاة لم ينقرضوا بعد، دخلاء على الأمة الاسبانية، بل هم عنصر تهديد ماثل مادام هناك إسلام مُتاخِم تقوده قوة عسكرية عالمية، وهي القوة العثمانية. وهناك التهديد البروتستاني الذي أقامت إسبانيا ضده حزام وقاية، مما دعم السلطان الكاثوليكي فيها وأحكم قبضته على المجتمع والدولة. في بلدان أوربية أخرى قادت عملية الوحدة قوة تاريخية تقدمية، تبنت الفكر العلمي وأرست النظام الليبرالي في بناء الدولة القومية الحديثة ومؤسساتها الاقتصادية والسياسية، وأفضى الصراع الديني الطويل إلى القبول بالحق في الاختلاف العقدي والفكري وإقرار مبدأ التسامح وحرية الفكر والمعتقد ترسيخهما بقوانين وبذهنية عامة متقبلة. أما في إسبانيا فقد قاد عملية التوحيد ملوك أطلقوا على أنفسهم «الملوك الكاثوليك»، وقد تمت العملية في جو من حمى «الاسترداد»، ولعبت فيها الكنيسة الكاثوليكية دورها الأول. فكانت الوحدة القومية الإسبانية تعني «أَسْبَنة» ضيقة وكاثوليكية محافظة. فانتهت العملية إلى نفي ـــ بالمعنى الفعلي للنفي ـــ لكل عنصر غير كاثوليكي وغير إسباني «قديم».

لو تضافرت على إسبانيا عوامل تاريخية أخرى، أو لو وجد الموريسكيون في بيئة تقبل ـــ ولو بعد صراع ـــ بمبدأ التسامح الديني والحق في الاختلاف تدعمه قوانين وينتهي إلى أن يجري مجرى التقاليد، لتَغَيَّر إذن المصير الموريسكي، بل ولربما تغير وجه الثقافة العربية الحديثة.

ربما كانت الجماعة الموريسكية ستندمج ـــ على طريقها ـــ في الواقع الأوروبي، تدخل إليه بثقافة عربية غير تلك التي اضطرت إلى التمسك بها (أي ثقافة محافظة، منغلقة على ذاتها بحكم مواجهتها لنظام قمعي منغلق)، بل ثقافة أكثر انفتاحا على التحولات الأوربية الكبرى : على حركة الإصلاح الديني التي انتهت إلى إقرار الحرية الدينية، والتي ولدت منها حرية الفكر عموما، وعلى النهضة الأوربية بأنسبتها

وفنها، وعلى الفكر العلمي وعقلانيته، والفكر السياسي الحديث. لقد عاصروا هذه التحولات الأوربية الكبرى، إلا أنهم وُجِدوا تحت نظام كانت القوى التقليدية فيه أقوى من عوامل الانطلاق النهضوي والتحديثي[32].

لم يجد الموريسكيون إذن فرصة تاريخية أخرى : فرصة الانتماء إلى المجتمع الأوربي مع الحفاظ على خصوصيتهم الثقافية، وعلى النحو الذي كانت ستؤول إليه هذه «الخصوصية» بتفاعلها ـــ ومن الداخل ـــ مع «الآخر» بنظامه الاجتماعي ـــ الثقافي.

لقد تكونت أجيال لاحقة من الموريسكيين شرعت تكتب مباشرة بالاسبانية. صحيح أنها كانت كتابة للمحافظة على دين مهدد بالنسيان، ولمواجهة خصم في سجال حضاري مواجهة دينية، إلا أنه لو وجد جو من التسامح، ولو أتيح نظام يسمح للأقليات بالمشاركة مع الحفاظ على ذاتيتها الثقافية، فلربما اختلفت طبيعة الكتابة الموريسكية، بحيث تشكِّل لقاء تاريخيا فذا بين الثقافتين العربية والأوربية.

* * *

لست أدري لماذا ـــ وأنا أكتب ماأكتبه عن الموريسكيين ـــ يتجه الذهن إلى وضعية أخرى تغري بالمقارنة : وضعية الأجيال المقبلة من أبناء المهاجرين المغاربيين بالبلاد الأوربية. قد يبدو انها مقارنة تحمِّل الأشياء مالا تحتمل، ولذا فسوف أكتفي بتقديم بعض الملاحظات :

يواجه العنصر العربي القاطن بأوربا عداء مستحكما له دوافعه من رواسب الماضي. إلا أنه لايقارن بطبيعة الحال مع ماكان يلقاه الموريسكيون. ومن المحتمل أن مختلف العوائق النفسانية والقانونية والإدارية التي تقف في وجه «المستوربين» العرب سوف تتضاءل بمرور الزمن، وتغيير الذهنية، ونضال الأجيال من أبناء

(32) تساءل المؤرخون طويلا عن الأسباب التي عاقت إسبانيا طويلا عن دخول مسلسل التحديث، ابتداء من الانطلاق الاقتصادي وتكوين نظام رأسمالية وبورجوازية عصرية رائدة، رغم سبق إسبانيا التاريخي في الانتشار الاستعماري بمفهومه الحديث، خاصة في القارة الأمريكية التي مكنتها من تأثيل الذهب الأمريكي تأثيلاً لم يؤد إلى تحويله إلى رأسمال أولي يُكوِّن نظاما اقتصاديا حديثا.

المهاجرين المطالبين بحقوقهم الكاملة مدنيا وسياسيا. وهنا نتساءل : هل على الرغم من هذا كله سيسفر تفاعلهم الصعب والمعقد مع البيئات الأوربية عن تكوين أقلية تنتمي إلى المجتمع الأوربي وتتميز عنه في نفس الآن ؟ هل سيبقى لديهم وعي قائم بأنهم لاينتمون **تماما** إلى المجتمع الأوربي، أو هم ينتمون إليه وإلى غيره معا، يشكلون نوعا من «اللوبي» العربي داخله، ويظلون مرتبطين على نحوٍ ما بالعالم العربي وحضارته ؟ هل سيكون الدين هو رمز هذا الارتباط، على النحو الذي يكون فيه دور الدين في مثل هذه الحالة، أي ليس مجرد عقيدة وعبادات يقوم بها البعض ولايقوم بها آخرون، بل يكتسي في ظرفية الأقلية الحريصة على خصوصيتها طابع الرمز الثقافي المميّز ؟ أم أنه مع تحقق مطلب المساواة المدنية والسياسية للأجيال المغاربية «الأوربية»، ومع مرور الزمن، ستذوب كل خصوصيات هذه الأجيال، وتنقطع كل الدوافع الوجدانية التي تربطها بالعالم العربي وحضارته وقضاياه، بحيث لاتعود تشعر بأنها معنية به أكثر من بقية «مواطنيها» الأوربيين، وبحيث لن يبقى لأفرادها في نهاية الأمر من علامة تميزهم سوى لون البشرة ؟

هذه أسئلة أثارتها هذه المقارنة ــ على افتراض أنها ممكنة ــ بين مصير الموريسكيين ومصير ــ أو مصائر ــ الأجيال المغاربية التي ستستقر بأوربا. هل ستذوب هذه الأخيرة في بيئاتها الأوربية وتضيع كما ضاع الموريسكيون بالاجلاء ؟ هؤلاء الذين لو وجدوا في بلدان أوربية أخرى حيث قادت بناء الدولة المدينة فيها قوى اجتماعية متقدمة وكانت رائدة للانطلاق الاقتصادي وللنهضة العلمية وللديمقراطية الليبرالية، فلربما أمكن للنخبة الموريسكية أن تنجز تأليفا فذا بين الثقافتين العربية والأوربية على نحو آخر متميز، وسابقٍ على ماسوف يصطلح عليه بعصر النهضة في الفكر العربي الحديث.

الحوليات والأزمات السلطانية
(1757 — 1727)
مصطلح الفترة (*)

عبد الرحمان المودن

كلية الآداب — الرباط

نتداول اليوم مجموعة من الأدوات الاصطلاحية لرصد ظواهر شمولية أو مراحل حاسمة من تاريخنا دون أن نقابلها دائما بالأدوات التي كان يتفاهم بواسطتها أهل الحقبة المدروسة. ليس القصد من هذه الملاحظة رمي الكتابة التاريخية الجادة — والتي تسعى إلى تطويع التلاقح بين المفهوم العام والمادة التاريخية الغزيرة — بالمفارقة التاريخية (anachronisme). فلا بد لأي قراءة جدية في حقل التاريخ من أن تتلمس طريقها عبر أدوات يتداولها المؤرخ ومعاصروه. كما أنّ إجرائية تلك الأدوات لاترتبط بأنّها كانت معروفة لدى أهل الحقبة المدروسة بقدر ماترتبط بمدى قدرتها على تنسيق المادة التاريخية وإعطاء صُورة منسجمة عن المرحلة (←) أو الظاهرة المقصودة بالدرس. أما من شاء الاكتفاء بما ورد في متخلّف أهل القرون الماضية من مصطلح، فإنه لن يعدو أن يعيد كتابة ماسبقوه إليه، ولن يكون ذلك إلاّ بلغة بئيسة.

غير أن من يقتصر على استعمال المصطلح الراهن دون مقابلته بمصطلح الحقبة المدروسة، وكأن الأمر من باب المسلمات، يتعرض لمنزلق القفز على جوانب هامة من تصور المعنيين عن تاريخهم ؛ فتأتي الكتابة ناقصة وإن شملت ماشملته من تفصيل في شتى الاتجاهات.

(*) لم أكن لأتمكن من تقديم هذا العرض لولا المساعدة المادية التي وجدتها لدى برنامج الدراسات حول الشرق الأوسط بجامعة برنسطن Program in the N.E.S. Princeton University، فليجد هنا الأستاذ L. Carl Brown مدير البرنامج، تعبيرا صادقا عن شكري.

كان هذا التوضيح ضروريا في مستهل الحديث عن الكيفية التي عالجت بها مؤلفات الحوليات ظاهرة الأزمات السلطانية في مغرب القرن الثامن عشر، حتى نحدد الإطار الذي وقع فيه الاهتمام بمصطلحي الأزمة والفترة.

• **«الأزمة» و«الفترة»**

نفتح الكتاب المدرسي في بعض صفحات تاريخنا المعقدة، فنجد عناوين تبهر السامعين، فتترسخ في الأذهان بكيفية قارة : «الأزمات العسكرية» هي تلك المرحلة من ثلث القرن التي فصلت بين وفاة السلطان إسماعيل (1727) وتولي حفيده السلطان محمد بن عبد الله (1757)[1]. نقبل استعمال الكتاب المدرسي لعبارة «الأزمات»، لأنها تحيلنا بسهولة على واقع التردي العام والانحلال. لكن لنتساءل : ماهي العبارة التي استعملها مؤلفو القرن الثامن عشر، أو من تلاهم عن قرب، فلعلنا نكتشف الحدود الذهنية التي كان المعاصر يفهم في إطارها التقلبات التي عاشها في هذه الحقبة.

نفتح **تاريخ الضعيّف** المنشور منذ بضع سنوات، فنقرأ في أحد العناوين الموضوعة بين معقوفتين «الأزمة الاقتصادية ــ الاجتماعية التي نتجت عن حروب أزمة مابعد المولى إسماعيل»[2]. نلاحظ حضورا بارزا لعبارة الأزمة في هذا العنوان، إذ من أصل 12 كلمة تختص لفظة الأزمة بالسدس، وهذا الحضور البارز يحيل على زمن نشر الكتاب أكثر من زمن تأليفه.

نقرأ مايقوله الضُّعيّف تحت العنوان الموضوع :

وفي عام تسع وأربعين ومائة وألف [1737] أهلك الله كل من خرج على السلطان مولاي عبد الله وقويت الفتن وارتفعت الأسعار للفتن ولقلة الأمطار وقاسى الناس الشدائد العظام من شدة الغلاء وماتت بالضيقة رقاب كثيرة وقل الإدام وانقطع اللحم (..) ولم يزل الأمر في شدة وازدياد فتن وفرت الناس كل

---

(1) BRIGNON, J. et al, *Histoire du Maroc*, Hatier, Paris-Librairie Nationale, Casablanca, 1967, p 257.

(2) الضعيف الرباطي، محمد، **تاريخ الضعيف (تاريخ الدولة السعيدة)**، تحقيق أحمد العماري، دار المأثورات، الرباط، 1986، ص 124.

الفرار[3].

العبارات المتواترة هي : الفتن، الشدة، الضيقة. كل منها يعبر عن جانب من هذه الشدائد دون أن تتميز واحدة منها بما يكفي من الشمولية فتؤدّي مانضعه تحت عنوان الأزمة. نلتقي بالسؤال من جديد : ألم تستعمل المصادر المعاصرة لفظة بهذا المستوى من الشمولية ؟

يمكننا الاستفادة هنا من فقرة واردة عند الناصري في كتاب **الاستقصا** تقول :

فقد كان عنده [أي المولى إسماعيل] بجنان حَمْرية [بمكناس] مائة ألف قعدة من شجر الزيتون (...) ومرت عليه بعد وفاته العصور وأيام الفترة والفتن والناس يحتطبونه فلم يظهر فيه أثر من ذلك. ولما بويع السلطان المولى محمد بن عبد الله أحياه[4].

نصادف هنا مصطلحاً جديداً يبدو محمّلا بما يكفي من الشمولية حتى يظهر في النص قائما بذاته ويستعمله الناصري مفرداً معرّفاً، ونقصد مصطلح «الفترة». والواقع أن هذه الجملة غنية بالرمز وقد تحيل، في تصور الناصري ومعاصريه، على كل التاريخ المغربي، على الأقل في مرحلته الإسلامية. هذا جنان يانع زاهر أيام السلطان القوي، تمرّ عليه الشدائد أيام الفترة فيحتطبه الناس، ثم يحييه سلطان قوي آخر.

ماأود القيام به في هذه المساهمة هو تحديد مصطلح الفترة ومدى إجرائيته لوصف الأزمات السلطانية، ومدى استفادة الحوليات منه، وذلك بمقابلة معطيات هذه الحوليات بما توفره نصوص أخرى ولاسيما بعض الرسائل المتبادلة بين السلطان المغربي والسلطان العثماني فيما يتعلق بجانب أساسي من الأزمات السلطانية، ألا وهو مشكل الخلافة الذي هو في نفس الوقت مشكل المشروعية السياسية في الدولة الإسلامية.

نعود إلى القاموس للتأكد من المساحة الدلالية التي تغطيها كل من لفظتي

(3) نفسه.

(4) الناصري، أحمد بن خالد، **كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954 ــ 1956، 9 أجزاء، ج 7، ص 102.

«الأزمة» و«الفترة». نجد أن لفظة «الأزمة» تحيل، فيما تحيل عليه عند ابن منظور، على العض بالأنياب أو بكل أسنان الفم وكذا على السنة الجَدْباء[5]. لعل هذا أصل استعارتها في الاستعمال العربي للدلالة على ماتؤديه لفظة (Crise) الفرنسية وأخواتها اللاتينية والانكْلو ساكسونية.

ظهرت لفظة (crise) في المعجم الفرنسي في أوائل القرن السادس عشر[6]، وترتبط بالصحة والمرض («أزمة نمو» أو «أزمة حمّى») كما تؤدي معنى التوتُّر والتشنج في السلوك البشري («أزمة غضب»). وبالمماثلة انتقل هذا المعنى إلى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فتستعمل عبارة «أزمة» ثم يلحق بها الوصف الخاص بالحقل المحال عليه («أزمة دبلوماسية»، «أزمة اقتصادية»). ولعل المعنى الاقتصادي لعبارة «الأزمة» شاع أكثر من غيره في القرن العشرين بعد «أزمة» 1929 الشهيرة. يلاحظ أن السمة الضمنية التي تصاحب جل هذه المعاني هي أن «الأزمة» لحظة غير عادية من **تطور** عادي : انكسار في مسار.

نعود إلى **اللسان** فنسأله عن لفظة «الفترة». نجدها تدل على الضعف والسكون بعد الحدة. لكننا نعثر على تلوينة هامة ضمن معانيها : «الفترة» أيضا هي المدة الفاصلة بين نَبِيَّيْن حيث تنقطع الرسالة السماوية[7] ويترك البشر دون هدى سوى من أنفسهم. بهذا المعنى تأخذ لفظة «الفترة» محل ثقلها في جملة الناصري السابقة، ويلوح لنا تصور الحوليات العام عن المجتمع وعن التاريخ، وهو تصور يربط ربطاً وثيقا بين السلطة السياسية وسلطة المقدس.

قبل الاستمرار في تحليل «أيام الفترة»، لابد من التنبيه على ثلاث احتياطات أود أن تؤخذ بعين الاعتبار فيما يأتي.

أولاً ليست هذه الملاحظات نتائج بحث مستكمل، بل هي تعبير عن لحظة من التفكير في موضوع أوسع يرتبط بتاريخ العلاقات المغربية ـــ العثمانية.

---

(5) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر ودار بيروت، 1968، 15 جزءاً، الجزء 12، ص 16 ـــ 18.

(6) *Le Petit Robert*, Paris, 1979, p 424

(7) ابن منظور، **المرجع السابق**، ج 5، ص 43 ـــ 44.

ثانياً هناك صعوبة منهجية تتمثل في المصادر التي اعتمدتها : من جهة، رجعت إلى نصوص معروفة، متداولة هي **نشر المثاني** للقادري و**تاريخ الضّعيّف**، و**الاستقصا** للناصري و**الإتحاف** لابن زيدان[8]، وسمَّيتها كلّها، بشيء من التجاوز، حوليات باعتبارها إلى هذا الحد أو ذاك تتبع السرد الحدثي حسب الحؤول. ومن جهة أخرى، استعملت عدداً يسيراً من المراسلات بين السلطانين المغربيين عبد الملك (1728) وعبد الله (1729 — 1757) ابني المولى إسماعيل والسلطانين العثمانيين أحمد الثالث (1703 — 1730) ومحمود الأول (1730 — 1754). وتتراوح تواريخ هذه المراسلات فيما بين 1140 / 1728 و1145 / 1733، أي أنها تبودلت تماما في بداية الحقبة التي تعنينا. أصول هذه المراسلات محفوظة بالأرشيف التركي بإستانبول[9].

تكمن الصعوبة المنهجية المشار إليها آنفا في كون هذين النوعين من المصادر يجهل كل منهما الآخر. فالحوليات لا تأتي على ذكر المراسلات أو حتى فحواها، بالرغم مما نعلمه من شغف بعض مؤلفيها، من أمثال الناصري، بإثبات نصوص المراسلات الرسمية في تآليفهم، والمراسلات لا تحيل بكيفية واضحة على ماتطيل في وصفه الحوليات من أحداث وتقلبات داخلية. كأنَّ معطيات كل صنف تشير إلى بعض المساحات المسكوت عنها أو المجهولة على الأقل في الصنف الآخر.

احتياط ثالث يتمثل في كون أي حديث عن هذه الحقبة من تاريخ المغرب لابد وأن يتعسف بالتفاصيل الغزيرة الواردة في الحوليات، فيجملها في طابعها العام.

- **«أيام الفترة»**

مغرب القرن الثامن عشر لم ينل حقه من البحث والدراسة لحد الآن بالرغم من التوافر المتزايد للمصادر الخاصة به، مع أن هذه المرحلة ذات أهمية قصوى للباحث ولاسيما من يهتم بتاريخ العلاقات والبُنَى السياسية داخل المجتمع. وتكشف

(8) القادري، محمد بن الطيب، **نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني**، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، 4 أجزاء، مكتبة الطالب، الرباط، 1977 — 1986 ؛ **تاريخ الضعيف**، المرجع السابق ؛ الناصري، **الاستقصا**، المرجع السابق؛ ابن زيدان، عبد الرحمن، **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس**، المطبعة الوطنية، الرباط، 1929 — 1933، 5 أجزاء.

(9) **أرشيف رئاسة الوزراء**، إستانبول، سلسلة «نامه همايون».

الحقب المتأزمة أحيانا عن آليات لاتظهر واضحة إبان مراحل الاستقرار. حينما يقول الناصري في الجملة المثبتة آنفا : «ولمّا بويع السلطان...» نشعر أن كلمة «لمّا» **ظرف** يخفي في ثناياه سياق آلية معقدة، هي آلية السلطة، نشأتها وانتقالها إلى درجة المشروعية في مجتمع مسلم. نقتبس هذه المرة نصّاً من **نشر** القادري، قد يضيء جوانب من هذه الآلية : *فلمّا رأى ذلك الجيْشُ [أي عدم كفاية السلطان أحمد الذهبي] (...) آتفق رأيهم على خلع السلطان مولاي أحمد الذهبي المذكور (..) وخطبوا بمكناسة بالصحابة فقط من غير ذكر أمير وجعلوا أمر الخلافة للعلماء (...) ثم إن من كان من العلماء حاضرا بمكناسة أجمع على مبايعة أخيه أمير المومنين الخليفة مولاي عبد المالك ابن الخليفة مولانا إسماعيل*[10].

يرسم هذا النص خط المشروعية ومنبع السلطة من الجيش إلى العلماء إلى السلطان، وننتبه إلى أن الجيش يخطب بالصحابة في حالة الشغور السلطاني، كما ننتبه أيضا إلى ألقاب الخلافة التي يطلقها القادري على سائر السلاطين. وهذا أمر سوف نعود إلى مناقشته في ضوء المراسلات المشار إليها سابقا.

هذا مثال فقط على ثراء هذه الحقبة التي تسميها الحوليات «الفترة»، بالنسبة للبحث والتنقيب. ماهي سماتها الرئيسية كما تتناولها الحوليات ؟ لافائدة في تتبع تشعب التفاصيل. تبدو «الفترة» كانكسار عام ساهمت فيه الطبيعة والإنسان وضخّم من حجمه تصوُّر المؤلفين الذين ألّفوا فيه. فيما بين 1737 و1750، بصفة خاصة، تعاقبت الكوارث الطبيعية من جفاف وقحط ووباء، وزادت من حدتها الهزّات والصراعات العسكرية والسياسية بين أبناء السلطان إسماعيل والمتحزبين لكل منهم. ومن خلال التقلبات، برزت قوتان جهويتان متميزتان إحداهما في الشمال يتزعمها المولى المستضيء والثانية في فاس والجنوب يعود إلى قيادتها كلما خُلع المولى عبد الله. ومن المعلوم أن السلطان عبد الله خُلع أزيد من خمس مرات خلال «الفترة».

تضفي الحوليات على وصفها «للفترة» جوّاً يذكر بيوم القيامة، أو لعلها

---

(10) القادري، **المرجع السابق**، ج 3، ص 299.

تستحضر الغضب الإلٰهي الذي أصاب القوم الضالين في فترات انقطاع الرسل. من ثم كثرة عبارات طلب اللطف مثل «الأمر بيد الله» و«الحول والقوة لله».

تبدو الصورة مشوبة في نفس الآن بشيء من المبالغة وبشيء من القصور.

جانب الإفراط يظهر حينما ننتبه إلى أن الحوليات اعتنت على العموم بتحركات الأمير أو الجيش، وكذا بوقائع بُؤَرٍ بعينها ولاسيما بعض المدن مثل فاس ومكناس أو الرباط. في حين توجد مجالات لايلحقها وصف الحوليات، كما أن هناك مناطق لاتعاني مما تصفه الحوليات من كوارث وآفات. نقتصر على مثال واحد قد يؤشر على ماقدمناه : مسألة عزل السلطان عبد الله التي استقرت في العدد خمسة، ولاشك، لما لهذا العدد من معانٍ ودلالة عميقة في الوجدان العام. هذه المسألة، حسب شهادة الحوليات ذاتها، لم تعن بهذا التواتر سوى مدنٍ كفاس أو مكناس. أما في تادلة أو في تارودانت مثلا، فإن ظاهرة العزل قد لاتكون تجاوزت مرة أو مرتين. هذا أمر ذو دلالة بالغة، بالرغم من كونه مايزال يحتاج إلى تأكيد أو تفنيد البحث التاريخي. نزع السلطان صلب الأزمة إبان «الفترة» في تصور الحوليات. كلما قل عدد نزع السلطان قلت وطأة «الفترة»، ولو بوجود العوامل الأخرى. إجمالا، يبدو أن سكوت الحوليات عن الجنوب مؤشر على عدم تأثره بآثار «الفترة»، على الأقل في حدود الصورة الكارثية التي ترسمها الحوليات.

جانب التقصير لدى الحوليات يتمثل في إغفال واقع الأمراء المتعاقبين أو المتصارعين على السلطة، فتطلق عليهم جملة من الألقاب السلطانية ولاسيما ألقاب الخلافة كما ورد في نص القادري.

• مشكل الخلافة

لاتتوفر المستندات الكافية للتعرف على موقف كل السلاطين والأمراء خلال «الفترة» تجاه مشكل الخلافة. إذا كانت الحوليات لاتلتفت إلى المسألة بالمرة فتلقِّب هذا بـ «أمير المؤمنين» وهذا بـ «الخليفة» دون حساب، فإن المراسلات التي أشرت إليها سابقا تأتي بعناصر مهمة في هذا الصدد. نقتصر على مقتطف من رسالة من السلطان عبد الله إلى السلطان العثماني محمود الأول سنة 1143 / 1731، يقول فيها :

ولما تم لنا أمر هذا البلاد [كذا] وصرفنا الهمة بحول الله إلى الجهاد، فالواجب علينا أن نتخذ عندكم يداً وأترك [كذا] سواك [كذا] سدى لما بلغني من فضلك الجميل (...) ونيتك الصالحة على تجهيز عساكر الاسلام (...) وهانحن إن شاء الله قائمين بخدمتك الشريفة بكل ماتوجه إلينا من حضرتك المنيفة إذ أنزلناك منا على رغم من حسدك منزلة التاج من الرأس والجسد كما كانت بين أسلافنا وزيادة (...) وليكن سيِّدنا أيده الله ونصره (...) مطمئن البال من هذه الثغور (...) وأنا أخطب بك في مساجد الجمعة والأعياد كما فعل والدنا مع أسلافكم الجياد ولولا أن الغرب عندنا صعبُ المرام لاستعملت إقدام الأقدام إلى حضرة ذاك الهمام؛ فهو جدير أن يجعلني من أحبائه وأن يحمل علي من هذا الخطب عظيم أعبائه(11).

هذا بعض ماورد في هذه المراسلات ولاتحيل عليه الحوليات. يطرح هذا المقتطف قضايا كبرى ومستعصية على الجواب مادامت مستندات أخرى وبحوث خاصة بثنايا هذه «الفترة» وبمستويات متعددة من التاريخ المغربي، لم تأت بأضواء إضافية تمكن من فهم معميات هذا النص الذي يبدو عند القراءة الأولى واضحا أكثر من اللازم.

ماهو الجانب الدبلوماسي وماهو الجانب الواقعي في هذه الرسالة ؟ ماهي

(11) **أرشيف رئاسة الوزراء إستانبول**، سلسلة نامه همايون، سجل 7، ص 247 — 248. عند إلقاء نص هذه المساهمة تساءل الأستاذ أحمد التوفيق عن مدى مصداقية هذه الرسالة ومثيلاتها وإلى أي حد لايمكن افتراض الاختراع في شأنها، لا سيما أن الرسائل المبعوثة من المغرب كانت غالبا تمر عبر الإيالة الجزائرية. وهو سؤال وجيه دفعني إلى مزيد من الانتباه في قراءاتي اللاحقة، فتبين أن عبد الملك، الذي أرسل رسالة من نفس الصنف إلى أحمد الثالث العثماني، سبق له أن كان سفيرا لأبيه المولى إسماعيل لدى حكام الجزائر سنة 1113 / 1701 — 1702. انظر : ابن الحاج، أحمد بن حمدون، **الدر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المومنين مولانا الحسن**، مخطوط الخزانة الحسنية، الرباط، 12184، 9 أجزاء، الجزء 6، ص 337 : «فبعث معهم [أتراك الجزائر] ولده مولاي عبد الملك، ولما وصل إلى الجزائر أكرموه...». ولاننسى أن المولى عبد الله كان من «حزب» عبد الملك أثناء الصراع الذي دار بين أحمد الذهبي وعبد الملك على أثر وفاة السلطان إسماعيل. ماذا كانت محاولة كل فريق للاستفادة من قوة الدولة العثمانية في الصراع الدائر على السلطة فيما بين 1727 و1757 ؟ وماذا كانت مستويات حضور النفوذ التركي في ذلك الصراع ؟ أسئلة تشابه سابقاتها في هذه المساهمة.

ضرورة السجع وماهي ضرورة الواقع في أسلوبها ؟ هل يتحدث السلطان عن أشياء محتملة التنفيذ أم عن أشياء واقعة ؟ هل كانت هذه الرسالة تعبيرا عن صفقة ذات أبعاد محلية ؟ وإن كان ذلك صحيحاً، فما هو الشق الآخر من الصفقة ؟ أسئلة كثيرة لايمكن أكثر من طرحها.

مهما يكن، فإننا نلاحظ أن السلطان عبد الله يلمح إلى صعوبة مرام الغرب وإلى ثقل الخطب. كما أن إشارته إلى عساكر الإسلام وتأكيده على الجهاد ربما تكون من ورائه غاية الحصول على أسلحة أو عتاد (...) هذه افتراضات لن تكشف عن صحتها أو بطلانها سوى أبحاث مدعمة لاحقة.

أما مايمكن الإشارة إليه الآن، فهو وضوح وشمولية اعتراف المولى عبد الله بشرعية الخلافة العثمانية. وهذا أمر ظل محط نزاع واختلاف بين سلاطين المغرب وسلاطين الدولة العثمانية منذ القرن السادس عشر.

وإذا مااستثنينا عبد المالك السعدي الذي خطب باسم مراد الثالث العثماني فيما بين 1576 و1578، فإن الحالة الوحيدة، حسب علمي، حيث أشارت النصوص المغربية إلى ذكر سلطان عثماني على المنابر هي حينما دعا السلطان محمد بن عبد الله للسلطان عبد الحميد الأول في عيد الأضحى سنة 1198 / 1784 كما هو مثبت عند الناصري[12].

من هذا المنطلق، تمثل معطيات هذه المراسلات إضافات جديدة إلى هذه النقطة. هل من المستغرب أن يحصل أوضح اعتراف بالسلطة العثمانية إبان «الفترة» السلطانية المغربية التي كانت في حاجة ماسة إلى كل معونة لإعادة ترميم بنيانها ؟ هل كان هذا الاعتراف وسيلة لقطع الطريق على أي تدخل عثماني محتمل ؟ من جديد نتوقف أمام أسئلة تطرح على البحث المستقبل في هذا الموضوع. ثمة أسئلة معلقة أخرى. لماذا سكتت الحوليات عن هذه المراسلات إن قُدِّر لمؤلفيها أن يطلعوا عليها ؟ لماذا لم تشر في وفياتها، مثلا، إلى السفراء المغاربة الذين حملوا هذه المراسلات ؟ لعل اكتشاف حوليات جديدة، تهتم بالجنوب أو الجنوب الشرقي المغربي، يأتي بالمفاجأة الإيجابية في هذا الباب.

---

(12) الناصري، **المرجع السابق**، ج 8، ص 53.



pouvoir, qui est en même temps une théorie du changement social et du passage de l'ordre rural *(badâwa)* à l'ordre urbain *(hadâra)* fournit un second niveau de compréhension de la crise.

La crise ici est analysée comme le résultat inéluctable du processus même du développement de la société. Le pouvoir connaît nécessairement les trois moments de formation, d'apogée et de fin. L'expansion de la société *(ʿumrân)* que le pouvoir entraîne passe aussi par les mêmes phases. Dans la *Muqaddima*, Ibn Khaldûn décrit minutieusement les jeux de complémentarité et d'opposition qui sont fondement de ce double processus. Dans ses exposés historiques, tout en reprenant les grandes lignes de cette analyse, il ne pouvait aller très loin dans les détails, faute d'une méthode appropriée et d'une information suffisante. Mais les tableaux qu'il brosse à la fin de l'histoire de chacune des grandes nations dont il traite, et notamment des Arabes, peuvent être considérés comme un modèle d'analyse de la crise, dans le sens tout à fait moderne.

Il y a donc dans la culture islamique, une double vision de la crise :

- l'une, religieuse, liée au dogme, se plaçant à un niveau principal et abstrait, a un impact quasi absolu sur les écrits historiques et la conception de l'histoire ;
- l'autre, sans s'opposer au dogme, se plaçant résolument au niveau concret de la réalité sociale, semble complètement ignorée des historiens et n'avoir eu qu'un impact quasiment nul sur la conception que les musulmans se font de l'histoire.

On a en quelque sorte, en simplifiant beaucoup, d'un côté, une conception de la crise entièrement tournée vers les dispositifs anti-critiques, que nous pourrions dire – idéologiques – en employant un langage moderne. De l'autre, une conception qui s'intéresse seulement aux mécanismes de la crise. Pourquoi l'une a eu un si grand impact, l'autre un impact si faible, alors qu'aujourd'hui, on se serait attendu à l'inverse ?

et décrites par l'historien. Mais elles ne sont pas placées dans une perspective signifiante au point de vue du destin humain. Les catastrophes naturelles, les fléaux de toutes sortes, sont interprétés en définitive, comme des signes de Dieu. A l'intérieur de la communauté musulmane, placée sous le signe de l'obéissance à la Loi divine, la seule vraie menace et la seule véritable crise possibles résident dans la corruption de cette Loi. Les incroyants, ainsi que ceux qui déclarent une opposition ouverte à la Loi s'excluent d'eux mêmes de la communauté.

Avant de terminer, je dirai deux mots d'Ibn Khaldûn.

Sans rejeter cette vision, Ibn Khaldûn lui juxtapose une théorie de la crise fondée sur la connaissance des lois de fonctionnement de la société humaine. On sait que, pour lui, ces lois correspondent à ce qu'il appelle la coutume de Dieu *(sunnat Allah).*

A la base de l'ordre humain, souligne Ibn Khaldûn, dès les premières lignes de son introduction au livre II des *ᶜIbar* consacré à l'histoire proprement dite, il y a les différences et les antagonismes entre les hommes.

«Sache qu'Allah – qu'Il soit glorifié et exalté – a établi Ses créatures dans ce monde. Il a honoré les fils d'Adam, en faisant d'eux Ses vicaires sur la terre. De par la perfection de Sa sagesse, Il les a dispersés dans toutes les directions. Il a mis des différences entre leurs nations et leurs générations afin de manifester Ses signes. Ainsi ils se connaissent par leurs généalogies, diffèrent par leurs langues et leurs couleurs, se distinguent par leur façons de vivre, leurs doctrines, leurs morales, se séparent par leur croyances et leur religions, leurs climats et leurs contrées. (...) Dieu a mis des différences entre leurs races, leurs conditions, leurs langues, leurs couleurs, afin que soit accompli Son ordre de les établir sur la terre. Ils reçoivent ainsi leurs parts de biens et leurs moyens de subsistance selon leurs particularités et leurs coutumes»[4].

Ces différences et ces antagonismes Ibn Khaldûn en reprend l'analyse à deux occasions : d'un côté, lorsqu'il examine les fondements du pouvoir et de l'ordre politique, de l'autre, lorsqu'il analyse les bases de la vie matérielle et de la coopération entre les hommes. Dans l'un et l'autre cas, il y a à la fois antagonisme et complémentarité, mais ce sont les antagonismes qui l'emportent. Livrés à eux-mêmes, les hommes s'entre-dévoreraient, et l'ordre humain ne pourrait se réaliser. Il y a donc un état de crise originel, auquel seule une autorité contraignante *(wâziᶜ)* peut remédier. Cette autorité peut être purement politique, ou à la fois politique et religieuse. Voilà un premier niveau de compréhension de la crise – qui rejoint à peu près celui qu'Edgar Morin désigne comme niveau systémique.

Mais le pouvoir est loin d'être stable. D'autre part, la société humaine subit de profonds changements avec la formation même du pouvoir. La théorie du

---

(4) Cf. Ibn Khaldûn, *Peuples et nations du monde,* Extraits des ᶜIbar traduits de l'arabe et présentés par A. Cheddadi, Paris, Sindbad, 1986, I, p. 115 - 116.

Lorsque les historiens traiteront de l'époque musulmane, la plus grande attention sera accordée en premier lieu à ce qui va dans le sens de la constitution, de la consolidation et de la préservation de la Loi. Les luttes contre les non-musulmans et toutes les formes déclarées et visibles d'incroyance seront glorifiées. Mais pour ce qui est de la vie intérieure de la communauté musulmane, on se contentera de décrire les faits nus – si on ne tient pas compte d'une certaine forme d'historiographie étroitement partisane –, en s'abstenant des jugements de valeur. On ne trouvera donc pas ici d'expression théorique ou idéologique des antagonismes ou des crises. Prenons deux cas : l'unité doctrinale et l'unité politique de l'Islam. Pour la première, la solution définitive adoptée par le sunnisme est celle des huit grandes sectes apparues dans l'Islam (Mu^{c}tazilites, Shi^{c}ites, Kharigites, Murji^{c}ites, Najjarite,s Jabrites, Mushabbihites, et la huitième, *an-nâjiya* qui, seule, sera sauvée) du *Kalam* tardif[3], elles-mêmes se subdivisant en 73 sectes comme l'avait prévu le Prophète. De ces huit sectes, une seule est sauvée *(nâjiya)*, identifiée par les sunnites aux ash^{c}arites, aux premiers *muhadditbs* et aux sunnites. L'antagonisme entre les sunnites et les autres a la forme rigide et irréductible de la croyance et de l'incroyance, qui est rejetée à l'extérieur de la communauté.

La solution à la crise de l'unité politique a été moins radicale et moins durable. Mais elle s'est d'abord attachée à la doctrine d'un imam unique pour toute la communauté musulmane et le rejet dans l'incroyance de toute oppostion à cet imam, notamment celle qui s'exprime dans le shi^{c}isme.

Les antagonismes qui apparaissent dans la communauté musulmane restent donc latents, voilés tant qu'ils n'éclatent pas sous la forme de l'opposition croyance/incroyance.

Résumons

La seule expression d'une pensée de la crise dans l'historiographie musulmane classique, en mettant de côté Ibn Khaldûn, se situe à un niveau principal ou primordial, où elle rencontre les dogmes religieux relatifs à la transcendance divine. La primauté de l'Ordre divin réduit toute forme de crise à quelque chose d'inessentiel et de transitoire. La Loi que Dieu a révélée progressivement aux hommes garantit l'ordre parfait et le bonheur si elle était complètement et rigoureusement suivie. Mais la condition de la vie humaine sur terre est justement qu'il existe à la fois des croyants et des incroyants parmi les hommes. Tous les antagonismes se ramènent donc à celui qui oppose croyants et incroyants, acceptation et refus de la Loi. Et les grandes crises de l'humanité sont celles où la Loi est bafouée et où l'incroyance risque de l'emporter sur la croyance.

D'autres formes d'antagonisme peuvent exister. Elles sont parfois relevées

---

(3) *Cf.* ^{c}Abd ar-Rahmân Ibn Ahmad al-Îjî, *al-Mawâqif*, Maktabat al-Mutanabbî, Le Caire, s.d., p. 414 - 430.

l'ordre et le désordre, le règne de la Loi et l'anarchie. Il acquiert ainsi le caractère rigide d'une opposition inconciliable entre un pôle du positif et un pôle du négatif. L'historiographie musulmane, me semble-t-il, illustre parfaitement cette vision. Comme nous l'avons vu, at-Tabarî conçoit l'histoire comme le récit des rapports hommes/Dieu, caractérisée, d'un côté, par la reconnaissance ou la non-reconnaissance, de l'autre, par la récompense ou le châtiment. Après le récit de la création de l'Univers et du temps, le premier fait raconté par at-Tabarî est celui de la révolte d'Iblis contre Dieu. Iblis, incarnation pure de la désobéissance et de l'incroyance, va désormais s'insinuer dans la vie de l'homme, provoquer sa chute, et le hanter jusqu'à son retour définitif à Dieu. L'histoire humaine va être, d'un côté, celle de la révélation progressive de la Loi et de l'Ordre divins, de l'autre, celle de la lutte entre les croyants et les incroyants. Elle est marquée par trois moments fondamentaux : le premier, est celui que l'on pourrait appeler la grande crise noachique, qui aboutit au Déluge et à une sorte de second départ de l'humanité ; le deuxième est celui de l'achèvement de la révélation de la Loi divine avec le prophète Muhammad ; le troisième, est celui de l'avènement du *Djjâl* ou Anté-Christ, qui signale la fin du monde terrestre. Au cours de la crise noachique, marquée par un triomphe presque total de l'incroyance parmi les hommes et une surdité à la parole divine, le monde humain est à un doigt de l'anéantissement. Seule, la foi de Noé permet de le sauver. Avec l'avènement du *Dajjâl,* l'incroyance l'emporte totalement – façon logique de mettre un terme au monde humain. Entre ces deux événements qui marquent les limites de la coexistence – qui seule peut maintenir le monde humain – entre la croyance et l'incroyance, s'étend la période d'achèvement de la Loi. Au cours de cette période, il n'y a plus de crise générale, comme celle qui a provoqué le Déluge. Mais des crises circonscrites à des peuples déterminés. Celles, par exemple, des villes de Sodome et de Gomorrhe, ou des peuples de Hûd et de Çâlih, se terminent par l'anéantissement des incroyants. Le récit de l'avènement de l'Islam occupe une place centrale dans la conception que se font les historiens musulmans de l'Ordre, du désordre, des antagonismes et de la crise. On ne peut en faire ici une analyse détaillée. Retenons seulement que désormais, l'ordre divin est incarné par une loi révélée qui a atteint son achèvement. Dès lors, il y a deux sortes d'antagonismes : celui qui oppose les musulmans, tenants de cette Loi, aux non-musulmans ; et celui qui, au sein de la communauté musulmane, oppose les bons et les mauvais musulmans. Le premier antagonisme est visible, parfaitement identifié et irréductible. C'est un antagonisme chaud, maintenant un état de guerre permanente, car l'état de paix, c'est le cas ici de le dire, n'est que la continuation de la guerre sous d'autres formes. Le deuxième type d'antagonisme est beaucoup plus difficilement perceptible et identifiable, si on laisse de côté les cas de *Kufr,* d'incroyance déclarée, qui rejoignent le premier type d'opposition. Etre bon musulman ou mauvais musulman comporte, en effet, des degrés infinis, et seul Dieu en est juge, en dernier lieu. Il s'agit ici d'un antagonisme froid, latent, dont les deux termes ne sont exprimés que sous leurs figures extrêmes du saint *(walî),* et de l'impie *(fâsiq),* l'un et l'autre n'appartenant plus à la norme commune.

à ce que l'on pourrait appeler, *l'aporie de la crise.* En effet, je pars de cette idée implicite dans l'étude d'Edgar Morin, que toute culture, toute organisation sociale, tout édifice humain sont hantés, à la racine, mais aussi de façon permanente, par une question qu'on peut formuler ainsi : comment l'organisation peut-elle sortir de l'inorganisation, l'ordre du désordre et du chaos, quand tout ordre est habité par le désordre, et quand le désordre, dans son aboutissement extrême, risque d'annuler toute possibilité d'organisation et d'ordre ? Ou, pour employer une formulation plus moderne, comment sortir de la crise, dont la menace gît au fond de tout système, quand la possibilité même de penser la crise est en crise ?

En posant la transcendance divine, avec les attributs de création, de pouvoir et de savoir absolus, de bienveillance, on apporte une solution optimiste à cette aporie. Dans le monde de la création, l'homme, caractérisé par sa finitude temporelle, les limites de son savoir et de son pouvoir, peut vivre la crise et le désordre. Mais celui-ci en tant que tel est inessentiel ; il est compris dans un ordre transcendant, n'échappe jamais au savoir et au pouvoir divins ; en dernier ressort, sa résorption dépend de la bienveillance divine *(lutf).* Cette solution de l'aporie pose donc l'ordre comme premier et le désordre comme inessentiel, rejette, au plan de l'absolu, toute perspective de ce que l'on peut appeler : «crise de la pensée de la crise». La fin de la vie terrestre est pensée elle-même comme le moment décisif de mutation vers l'Ordre éternel de l'au-delà.

Corrélativement, cette solution exclut tout antagonisme au niveau de l'absolu. Mais l'antagonisme apparaît dès que l'on se place au plan humain, dans le monde de la création. A l'égard de l'Ordre transcendant, les hommes ont deux attitudes, soit de reconnaissance, soit de non reconnaissance. Si l'antagonisme ne se situe pas au sein de l'absolu même, il s'insinue à la racine des rapports entre l'homme et l'absolu. On reconnaît donc, là, un antagonisme fondamental. L'homme étant créé pour rendre un culte à Dieu, trois cas se présentent : – ou bien tous les hommes croient, ou bien tous les hommes ne croient pas, ou bien les un croient et d'autres ne croient pas. Seule la troisième possibilité est conforme à la condition humaine ici-bas, qui est justement un monde de l'épreuve *(imtihân).* La première possibilité, qui caractérise l'état d'innocence des Anges célestes et d'Adam et d'Eve antérieurement à la chute, est rendue impossible par celle-ci. L'avènement de la deuxième signifie la fin du monde et de la vie terrestre de l'homme.

L'antagonisme apparaît donc comme la condition même de l'existence humaine. Essayons de le cerner de plus près.

Se situant au niveau du comportement et de la pensée des hommes vis-à-vis de l'Absolu comme Ordre, ou de l'Ordre comme Absolu, il ne concerne pas directement le monde objectif, mais le mode de se rapporter à ce monde et de le penser. Dans ses prolongements, il vient à recouvrir toute activité et toute réalité humaines, se mue en antagonismes multiples entre le Bien et le Mal,

envers cette transcendance, dans les formes les plus diverses qu'ils peuvent revêtir.

At-Tabarî dit, en effet, plus précisément :

«Dans mon livre, je vais mentionner les rois de tous les temps depuis que Dieu a crée les créatures jusqu'au moment de leur anéantissement ; ceux (...) dont les nouvelles nous sont parvenues et que Dieu a honoré de Ses bienfaits dans le monde d'ici-bas et qui L'en ont remercié, qu'il s'agisse de prophètes, de rois, ou de califes (...) ; ceux pour qui Dieu a réservé Sa récompense dans l'autre monde ; ceux qui n'ont pas reconnu Ses bienfaits, qu'Il a alors privés de Ses bontés et à qui Il a infligé un rapide châtiment ; ceux, enfin, qui n'ont pas reconnu Ses bienfaits et à qui Il a d'abord accordé la jouissance des biens terrestres jusqu'à leur mort» *(Tarîkh ar-rusul wa-l-mulûk* I, 6).

Antérieurement à at-Tabarî, on ne trouve d'avant-propos ou khutba dans aucune des grandes œuvres connues : ni dans la *Sîra* d'Ibn Ishâq, ni dans les *Maghâzî* d'al-Waqidî, ni dans les *akhbâr at-Tiwâl* d'Ad-Dinawarî, ni dans le *Târîkh* d'Ibn abî Zar' ad-Dimashqî. Pour le *Târîkh* d'al-Ya'qûbî, on n'a pas les premières pages du *manuscrit* et on ne sait pas s'il comportait ou non une khutba. Pour ce qui est des auteurs postérieurs, on retrouve la même définition de l'objet fondamental de l'histoire, implicite ou explicite, avec de légères différences d'accent sur certains aspects particuliers.

Il est vrai qu'à la suite de la définition de l'objet fondamental de son livre, que je viens de citer, at-Tabarî ajoute :

«... A la mention de ceux dont je parlerai dans mon livre, j'ajouterai quelques précisions relatives à leur temps et aux événements survenus à leur époque et durant leur vie, sans rechercher l'exhaustivité, car une vie humaine n'y suffirait pas (...). Je citerai également la durée de leur vie et la date de leur mort.» (I. 6).

Il est vrai aussi que toute cette partie, où sont présentés la chronologie et les événements et qui est considérée par at-Tabarî comme secondaire, va occuper en fait la première place en importance et en volume. Mais l'historiographie musulmane ne renfermera jamais d'autre philosophie que celle que chacun, pour sa part, peut tirer des faits nus, exprimant les rapports entre les hommes et Dieu, fondés sur la reconnaissance ou la non-reconnaissance des hommes, les bienfaits ou les châtiments de Dieu.

Seul Ibn Khaldûn ajoutera une dimension nouvelle à cette philosophie, d'ailleurs déjà perceptible dans l'avant-propos du *Kitâb al-'Ibar,* où il insiste sur l'idée de causalité et présente l'objet de l'histoire comme plus axé sur le destin des nations *(umam)* que sur celui des individus. Mais nous y reviendrons.

Maintenant, quel rapport tout cela a-t-il avec le problème de la crise ?

Un examen attentif de l'avant-propos de *Kitâb ar-rusul wa-l-mûlûk* d'at-Tabarî – qui reprend fidèlement le dogme de l'Islam, tel qu'il a été formulé par les fondateurs du sunnisme – montre que cette philosophie est une réponse

ou de l'historien Duby, avec toutefois un ensemble de questions plus explicites, plus précises et plus élaborées.

L'essai d'analyse que je propose ici pour le cas de l'Islam se base essentiellement sur les écrits historiographiques.

Cet ensemble d'écrits, qui s'appuie sur un certain nombre de postulats dogmatiques et théologiques, révèle une pensée des antagonismes et de la crise qui se place au niveau global de l'Ordre universel et humain.

Pour commencer, je ne vais pas m'adresser directement à la matière même des œuvres d'historiographie, mais à leurs discours introductifs. On sait que, sans doute à partir du troisième siècle de l'hégire, l'habitude a été prise de débuter tout ouvrage par un avant propos – une *khutba* où, après la profession de foi musulmane, parfois à travers la formulation même de celle-ci, on définit succinctement l'objet et les problèmes qui doivent être traités dans cet ouvrage. Dans le cas de l'historiographie, c'est dans ces avant-propos qu'on trouve le plus souvent les seules réflexions d'ordre général et théorique sur l'histoire. Prenons l'exemple du *Kitâb ar-rusul wa-l-muluk* d'at-Tabari, l'œuvre la plus célèbre de l'historiographie musulmane[2].

La profession de foi pose la transcendance divine, avec les attributs d'éternité, d'infinité, de pouvoir, de savoir et de bienveillance. Elle exprime la gratitude à Dieu et la reconnaissance de sôn dernier messager, Muhammad.

At-Tabarî passe ensuite à la définition de l'objet de son livre. Qu'y trouve-t-on ? Deux choses : at-Tabarî nous montre d'abord ce qui fonde les rapports de Dieu avec Ses créatures, en particulier les hommes : Dieu a créé Ses créatures sans nécessité aucune.

La création des hommes, à qui Il a réservé Ses ordres et Ses interdictions, qui ont le devoir de Lui rendre un culte et de reconnaître Ses bienfaits, n'ajoute pas le poids d'un atome à Sa puissance.

Dieu a réservé à l'homme Ses bienfaits : les sens et la raison pour discerner le Bien et le Mal, ce qui est utile et ce qui est nuisible ; les dons et les richesses naturels du ciel et de la terre ; l'ordre cosmique qui l'aide à rythmer et régler son travail et sa vie quotidienne.

Dieu a donc donné les bases de l'Ordre humain.

La deuxième chose, c'est la présentation des fondements des rapports hommes/Dieu. Il y a deux attitudes possibles chez les hommes : ou bien ils reconnaissent les bienfaits de Dieu et Lui rendent grâce, ou bien ils se montrent ingrats, et rendent un culte à d'autres que Lui.

L'Objet fondamental de l'histoire est donc bien cela : la position de la transcendance divine et de l'Ordre voulu par Dieu, et les rapports des hommes

---

(2) At-Tabarî, *Târîkh ar-rusul wa-l-mulûk*, Dâr al-maᶜârif, Le Caire, 4ᵉ édition, 1979, I, p. 3 - 8.

La tâche de l'historien qui veut étudier la crise paraît alors simple : tenter de déterminer les types d'antagonismes, de déviations, de désordres qui sont en œuvre dans une société et les jeux complexes qu'ils entretiennent et, à partir de là, essayer de reconstituer les phénomènes de crises auxquels ils ont effectivement abouti dans une période donnée de l'histoire.

Mais comment atteindre ces antagonismes, qui sont ce qu'il y a de plus profond dans une société, et qui ne se donnent pas, loin de là, dans une visibilité immédiate ? Faut-il d'emblée considérer la société comme un système unique, ou bien comme une multiplicité de systèmes qui s'interfèrent ? En outre, les sociétés ont la particularité d'être des systèmes qui se pensent, qui ont un regard dédoublé sur elles-mêmes. En elles, le système et la pensée du système sont intimement liés. La maîtrise des antagonismes est un objectif essentiel de l'organisation sociale, et en même temps l'enjeu le plus important de la vie en société. Elle est au centre de la définition et de l'établissement de la Loi et des Règles sociales dans ce qu'elles ont de relativement stable et figé, ou de ce qu'on a l'habitude d'appeler *l'ordre,* mais aussi, de la compétition qui fait le tissu de l'histoire autour du contrôle de cet Ordre, de son maintien, de son évolution.

Pour atteindre les antagonismes et leurs jeux complexes, pour tenter donc de toucher les phénomènes de crise en leur profondeur, on ne pourrait faire l'économie d'une connaissance de l'organisation et de la structuration sociales, des sytèmes interférents qui constituent la société, de ses différents mécanismes de régulation ou d'homéostasie. On doit également traverser les élaborations que la société fait sur elle-même. Ainsi l'étude des crises semble devoir se confondre avec la recherche historique ou anthropologique comme telle.

Faut-il renoncer au concept de crise comme concept opératoire dans la recherche historique, en dehors de ses acceptions restreintes déjà signalées, et qui reviennent toutes à l'idée d'une rupture ou d'un arrêt momentané le long d'un *trend ?* Le modèle critique Edgar Morin est sans doute très éclairant, mais il ne tient pas assez compte du fait que dans les systèmes sociaux, l'organisation est en même temps pensée de l'organisation, le système en même temps pensée du système et la crise inséparable de la pensée de la crise.

A défaut de pouvoir atteindre les antagonismes ou les phénomènes de crise en eux-mêmes, ce qui, à mon sens, ne peut se faire qu'avec une approche totalisante historico-anthropologique, je crois qu'on peut tenter de saisir les conceptions qu'une société s'en fait. On pourra s'appuyer sur un modèle général de la crise, comme celui dégagé par Edgar Morin, mettant en œuvre les notions d'antagonisme, de complémentarité et de concurrence, d'équilibre et de déséquilibre, de rupture et de continuité, d'ordre, de régulation et de désordre, d'organisation et d'anti-organisation, etc...

Cette démarche serait facilitée par le fait que dans les sociétés pré-modernes les concepts d'Ordre et de Désordre, de Bien et de Mal, sont généralement au centre des grandes élaborations mythiques, religieuses, philosophiques et historiques. Elle rejoindrait des travaux comme ceux du mythologue Dumézil,

Ici aussi le fait de la crise est reconstruit par l'historien sur la base de sa propre conception : incapacité du système à résoudre les problèmes soulevés en son sein, perte de la cohérence, sentiment d'insécurité.

On peut là-dessus multiplier les exemples. La crise apparaît ainsi comme un phénomène qui n'est pas immédiatement visible. L'historien doit à la fois définir les critères qui permettent de le reconnaître et établir l'existence de ceux-ci. Le problème est de savoir s'il est possible de définir des critères assez généraux pour s'appliquer à toute société humaine, autrement dit, d'élaborer une théorie générale de la crise. Mais on se rend compte que cette théorie elle-même n'est possible que si elle s'appuie sur une théorie de la société. Cette problématique générale a été assez bien cernée par Edgar Morin dans son essai intitulé «Pour une crisologie» paru en 1976 dans le numéro 25 de la revue *Communications*.

Edgar Morin met en évidence trois niveaux qui permettent de saisir les phénomènes de crise. Le premier niveau considère la société comme système. En tant que telle, elle met nécessairement en œuvre un double principe de complémentarité et d'antagonisme. En outre, à cause de la complexité propre aux sociétés humaines, les relations entre complémentarités et antagonismes y ont un caractère ambigu et peuvent être en même temps complémentaires, concurrentes et antagonistes.

Le deuxième niveau fait appel au principe de régulation, d'homéostasie, propre aux systèmes cybernétiques, tels que la machine, la cellule, la société. Dans ces systèmes, on constate que l'organisation suscite et utilise des comportements et des effets antagonistes de la part de certains constituants. Ces rétroactions régulatrices *(feed back)* peuvent être négatives, c'est-à-dire, capables de rétablir la complémentarité entre les éléments du système par le moyen d'actions anti-antagonistes, mais aussi positives, revêtant la forme d'une déviance qui s'amplifie en se nourrissant de son propre développement. Dans les sociétés humaines, on est en présence de jeux complexes entre feed back positifs et feed back négatifs.

Le deuxième niveau, enfin, considère que le problème central des systèmes complexes tels que les sociétés humaines est celui de la réorganisation permanente, elle-même liée à la désorganisation permanente, c'est-à-dire, à la présence nécessaire du désordre en leur sein.

De l'analyse d'Edgard Morin, très schématiquement résumée ici, nous retiendrons d'abord l'idée que la crise est un phénomène qui apparaît nécessairement dans toute société. Au fondement des phénomènes de crise, il y a les jeux complexes entre antagonismes, complémentarités et concurrences au sein de l'organisation sociale, autrement dit, entre tendances à l'organisation et tendances à l'antiorganisation ; il y a les possibilités toujours ouvertes de feed-back positif, de déviations qui vont en s'amplifiant ; il y a enfin, la nécessaire présence, à la fois vitale et mortelle, du désordre au sein des systèmes vivants.

LE CONCEPT DE CRISE DANS L'HISTORIOGRAPHIE MUSULMANE

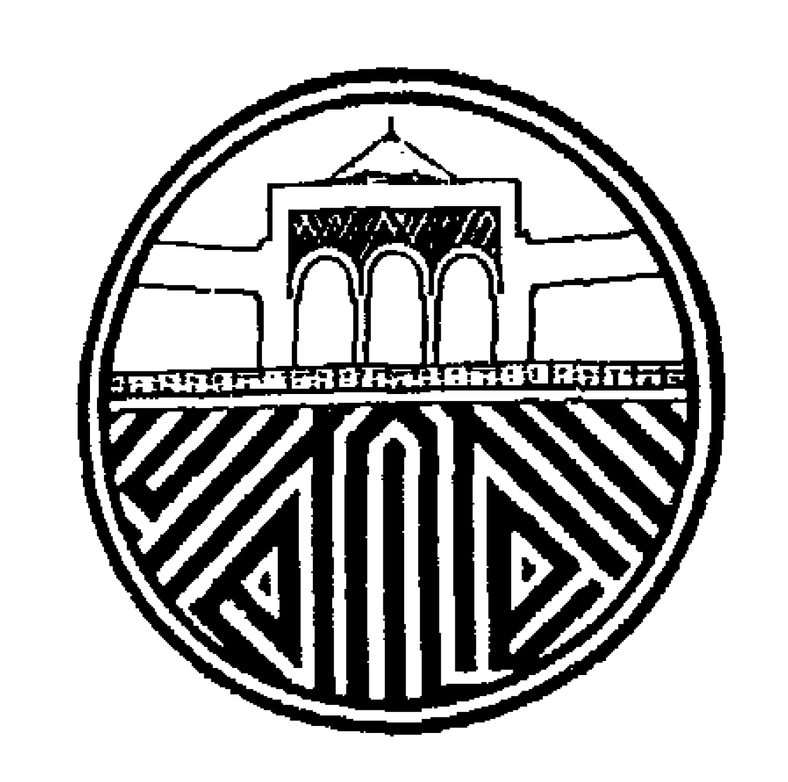
Abdesselam CHEDDADI
Faculté des Sciences de l'Education
RABAT

Lorsque les historiens essaient d'appréhender les phénomènes de crise tels qu'ils peuvent être observés dans les sociétés passées, ils partent généralement de conceptions très simples, souvent restreintes aux acceptions économiques ou démographiques. La crise est comprise comme une phase de rupture, négative et momentanée, le long d'un *trend* ou d'une tendance, ou bien considérée comme une décélération, une stagnation, ou une baisse au cours d'une période de croissance ; ou encore, assimilée à un déclin réversible pendant une époque de stabilité. Dans tous les cas, l'historien commence par établir des séries d'indices (chiffrés) – sur les prix, la production, la démographie, etc. – dont l'étude permet de repérer ces phénomènes de changement de tendance. Le fait de la crise, parfois mais pas toujours pressenti, est donc construit par l'historien. C'est ainsi qu'on a pu représenter la catastrophe écologique du long XVIe siècle (1492 - 1650) sur le continent amérindien, consécutive aux conquêtes européennes ; la crise qui coïncide avec l'écroulement de l'empire romain sous le choc des invasions (du IIIe à la fin du IXe s.), et les crises d'ampleur séculaire qui ont marqué l'histoire de l'Europe occidentale au cours des XIVe - XVe s. et du long XVIIe s.

Une acception plus riche et plus complexe de la crise est mise en œuvre par Thomas S. Kuhn dans son étude sur la structure des révolutions scientifiques[1]. Lorsqu'on considère la science dans une période donnée, on peut constater deux faits : une certaine cohérence due à l'existence de paradigmes qui permettent d'expliquer les faits d'observation ; une résistance profonde à tout changement qui pourrait remettre en cause cette cohérence. Il n'y a pas de révolution scientifique sans la destruction des anciens paradigmes et le bouleversement des anciennes problématiques et méthodes. La crise se situe dans la période de prise de conscience des anomalies, des démarches et des découvertes qui ne peuvent plus être expliquées et intégrées par la science «normale». Elle se manifeste par le sentiment d'insécurité des chercheurs et la prolifération de théories rivales.

---

(1) Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, 1ère éd. 1962 ; trad. française de la nouvelle édition augmentée, Paris, Flammarion, 1972.



Royaume du Maroc
Université Mohammed V
Publications de la Faculté des Lettres
et des Sciences Humaines — Rabat
SERIE : COLLOQUES ET SEMINAIRES N° 34

HISTORIOGRAPHIE ET CRISE

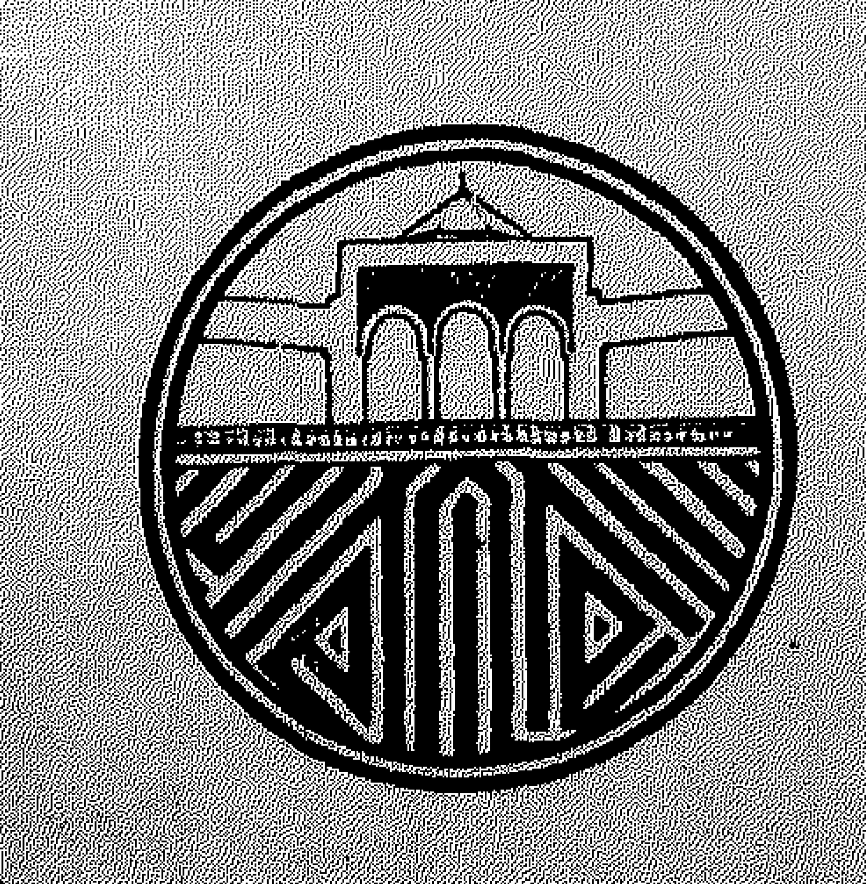
Etudes historiographiques et culturelles

**Actes de la journée d'études organisée par
L'Association Marocaine pour la Recherche Historique
(Rabat, 25 février 1989)**

coordonné par :
Abdelahad SEBTI

1994

HISTORIOGRAPHIE
ET
CRISE



Royaume du Maroc
Université Mohammed V
Publications de la Faculté des Lettres
et des Sciences Humaines — Rabat
SERIE : COLLOQUES ET SEMINAIRES N° 34



HISTORIOGRAPHIE ET CRISE

Etudes historiographiques et culturelles



coordonné par :
Abdelahad SEBTI